<366082772300013

Bayer. Staatsbibliothek

H. eccl. 798 2e

Hist. eccles.

Neander.

Genetische Entwickelung

der

vornehmsten

gnostischen Systeme,

von

Dr. August Neander,

ordentl. Professor an der Königl. Universität zu Berlin
und Consistorialrath.

Επειδη ἐν τῃ σοφιᾳ του θεου ουκ ἐγνω ὁ κοσμος διατης σοφιας τον θεον, ἐδευοκησεν ὁ θεος, δια της μωριας του κηρυγματος σωσαι τους πιστευοντας.

Berlin, 1818.

Bei Ferdinand Dümmler.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Die hier mitgetheilten Darstellungen sind das Erzeugniß früh begonnener, und bey veränderten Ansichten fortgesetzter Lieblingsstudien. Doch wer die Idee eines Werks lange Zeit mit sich herumgetragen, wem eine solche recht lieb geworden und wer die Schwierigkeiten der Ausführung durch wiederholte Versuche erkannt hat, dem wird es auch am schmerzlichsten auffallen, wie sehr dieselbe hinter seinen Wünschen und Forderungen zurückbleibt. Gern werde ich es daher sehen, daß die Mängel dieses Werks auch von Andern aufgedeckt werden,

daß auf Veranlassung dieser Mittheilungen die hier behandelten wichtigen Gegenstände unter den Gelehrten von Neuem zur Sprache kommen, mögen es nur Solche seyn, welche das merkwürdigste unter allen Zeitaltern mit einfachem und unbefangenem, freyem Blick, nicht durch eine von irgend einer Schule erborgte Brille anzusehen gewohnt sind.

Meine Absicht war, ohne viel selbst zu erklären, die gnostischen Systeme so darzustellen, daß die, wie es scheint, beseelenden Ideen von selbst durchschimmerten. Ich habe mich weder an diejenige Parthey angeschlossen, welche hier nur das Erzeugniß roher Einbildungskraft und kindischer Naturbetrachtung sieht, noch an diejenige, welche hier nur von Andern mißverstandene allegorische Entwickelungen philosophischer Ideen nachzuweisen sucht.

Es ist ein inneres, wunderbares Licht im Menschen, welches seinen Schein mit gleichsam magischer Täuschung auch auf die Außenwelt zurückstrahlt, welches blendende Bilder ihm gleichsam vorzaubert, wenn es ihn nicht erleuchtet und erwärmt. Daß dieses Licht so, nicht blendend, sondern erwärmend und erleuchtend auf den Menschen einwirkte, war überall der Seegen von dem praktischen Geiste des wahren, einfachen Christenthums, welches den Menschen zu dem heilsamen Bewustseyn seiner sittlichen Natur führte. Gerade in der Berührung und in dem Kampf mit dem orientalischen Gnosticismus offenbarte sich desto anschaulicher der wahre Charakter des Christenthums. Um dies recht zu zeigen, hätte zu diesen Abhandlungen eine genetische Entwickelung der verschiedenen Hauptrichtungen der christlichen Dogmatik, welche sich im Kampf mit dem Gnosticismus bildeten, hinzugefügt werden müssen. Das war meine Absicht,

aber es fehlt mir unterdessen Zeit und Lust, sie auszuführen. Ich muß dies daher auf einen andern Ort versparen.

Noch muß ich den geneigten Leser bitten, die angezeigten, den Sinn entstellenden Druckfehler, besonders auf den ersten Seiten, im Voraus zu verbessern. Sie würden auch auf den folgenden Seiten eben so zahlreich geworden seyn, wenn nicht die sorgsame Durchsicht des Herrn Schmidt, jetzt Professor am Greifswaldischen Gymnasio, und nach dessen Entfernung des Herrn Bahnson aus Holstein, eines braven jungen Theologen, dies verhütet hätte, welchen ich hierdurch öffentlich für ihre gütige Bemühung meinen innigsten Dank sage.

Berlin, den 24sten May 1818.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Elemente der Gnosis im Philo — Seite 1.

Erster Abschnitt.

An das Judenthum sich anschließende Gnostiker:

I. Basilides und seine Schule — 28.

II. Valentinus und seine Schule:

A. Valentinus — 92.

B. Heraklеon — 143.

C. Ptolemäus — 157.

D. Marcus — 168.

E. Theodotus — 187.

F. Bardesanes — 190.

Zweyter Abschnitt.

Antijüdische Gnostiker — 229.

I. Die sogenannten Ophiten — 231.

II. Saturninus — 269.

III. Marcion und seine Schule:

A. Marcion — 276.

Ueber das Verhältniß des marcionitischen Textes vom neuen Testament zu seinem System — 314.

B. Apelles — 323.

Dritter Abschnitt.

Kleinere eklektische gnostische Sekten:

I. Simon Magus und die Simonianer — Seite 338.

II. Carpokrates und sein Sohn Epiphanes — 355.

Beylage.

Ueber die Pseudoclementinischen Homilien, ein Beytrag zur Geschichte der Ebioniten. — 361.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Einleitung.

Elemente der Gnosis im Philo.

Die unter den Juden schon vorhandenen Schulen und Sekten der Religionsphilosophie waren die erste Quelle jener gnostischen Sekten, die wir im zweiten Jahrhundert in der christlichen Kirche auftreten sehn. Hätten wir daher von dem Religionszustande der Juden in den verschiedenen Gegenden, wo das Christenthum sich verbreitete, und dem Verhältnisse ihrer verschiedenen Sekten und Schulen zu einander ein recht anschauliches und umständliches, aus gleichzeitigen, sichern Quellen abgeleitetes Bild; so würden wir die genetische Bildung und Entwicklung jener christlichen Sekten

besser erklären können. Darauf müssen wir nun freilich Verzicht thun, da uns von den Hauptsekten der Juden nur eine allgemeine und von den Nebensekten fast gar keine Kenntniß geblieben ist. Alexandria, eine von den Städten, die, wie Jerusalem, Athen und Rom für die Geschichte der ganzen gebildeten Menschheit höchst wichtig geworden, der Sammel- und Kampfplatz der verschiedenartigsten menschlichen Denkarten aus Weltgegenden, die sonst in keine Berührung mit einander zu kommen pflegen, der Mittelpunkt eines großen, geistigen Lebens — war der Hauptsitz, wo gnostische Schulen, wenn gleich nicht erst entstanden, doch die aus andern Gegenden gebrachten Elemente weiter ausbildeten. Deshalb ist es wichtig, die Elemente der Gnosis in der Religionsphilosophie der alexandrinischen Juden aufzusuchen, und dazu giebt der in so vielen Rücksichten merkwürdige Philo den meisten Stoff. Nur muß man bei dieser Untersuchung berücksichtigen, daß der Platonismus in seinem Geiste das Vorherrschende war und er die vorgefundenen Lehren jüdischer Theologie oft nur als Allegorien platonischer Ideen behandelte, da hingegen bei den Gnostikern orientalische Theosophie das Vorherrschende war und sie durch diese die platonische Philosophie aufhellen und ihr Mangelhaftes ergänzen, einen höhern Schwung ihr mittheilen wollten, indem sie behaupteten, daß Plato in die Tiefen der

Geisterwelt nicht eingedrungen sey (ὡς δη του Πλατωνος εἰς το βαθος της νοητης οὐσιας οὐ πελασαντος Porphyr vit. Plotin).

Unter den jüdischen Religionslehrern war damals der Gegensatz vorhanden, der sich bei dem Verfall positiver Religionen immer zu bilden pflegt, von der einen Seite engherzige Materialisten, die an dem Buchstaben kleben und von dem himmlischen Geiste der Religion entfremdet sind, von der andern Seite in hochmüthiger Selbsttäuschung befangene Idealisten, die unbekannt mit den wahren Bedürfnissen der menschlichen Natur die Thatsachen der Offenbarung eines lebendigen Gottes zu todten Hüllen menschlicher Ideen machen. Philo stand in der Mitte zwischen diesen beiden Partheien, sich jedoch mehr zu den letztern als den erstern hinneigend. Mit Recht bekämpfte er die Vorstellungen jener Materialisten unter den Rabbinen als die göttlichen Dinge entheiligend und die Religion den Heiden verächtlich machend. Er nennt diese auf ihre kleinlichen Untersuchungen stolzen Rabbinen de somn. 580. τους της ξήτης πραγματειας σοφιστας και λιαν τας ὀφρυς ἀνεσπακοτας. Mit Recht sagte Philo gegen solche Leute, daß man die h. S. nicht recht verstehen könne, so lange man nur bei dem Buchstaben stehn bleibe, nicht von dem Geiste durchdrungen sey und den innern Sinn für die Erkenntniß der göttlichen Dinge offen habe. Aber er fiel

in einen Irrthum anderer Art, weil er den Schlüssel zum Geiste der heiligen Schriften seines Volks, nicht sowohl in ihnen selbst als in einem hineingetragenen philosophischen System suchte: den wahren Schlüssel konnte er ohnehin nicht haben, weil die Erleuchtung durch das Christenthum, als den Mittelpunkt aller göttlichen Heilsanstalten für die Menschheit ihm fehlte, weil die Hülfsmittel zn einem geschichtlichen Verständnisse jener Schriften, daraus das richtige Verhältniß des Geistes zum Buchstaben abzuleiten, so wie der Sinn solche Hülfsmittel zu benutzen ihm mangelten. Die für die Geschichte der Gnosis wichtigen Grundprincipien seiner Hermeneutik sind folgende: Der höchste Zweck der göttlichen Offenbarungen ist der, dem Menschen die ewigen Wahrheiten mitzutheilen, die sich auf den Geist als den wahren Menschen (νοητα) beziehen und diesen dadurch mit Gott und der Geisterwelt (κοσμος νοητος) in Verbindung zu setzen. Um nun den Menschen, der doch ohne die Erweckung seines eigenen innern Sinnes von dem Göttlichen nichts vernehmen kann, nach und nach aus sich selbst zu erwecken und auch zum Nutzen derer, die zu dieser höchsten Stufe des religiösen Lebens noch nicht gelangt sind, zu wirken, sind diese höhern Wahrheiten in die Hülle einer zur sittlichen Belehrung und Besserung dienlichen Geschichte und praktischer Religionseinrichtungen

eingekleidet worden. Jene höhern Wahrheiten sind die eigentliche Seele des Ganzen, das Reelle, welches nichts weiter suchen läßt (το σωμα), die Geschichte im Verhältniß dazu nur ein Schatten (σκια). Philo ließ im Ganzen auch den historischen Sinn stehn, ließ demselben seinen eigenen Werth für diejenigen, die nur bei dem in die Augen Fallenden stehn blieben; nur gab er den höchsten Standpunkt denjenigen, die in die innere Natur, die verborgene Kraft, das wahrhaft Reelle einzudringen fähig wären (ἐμφαινομενας δυναμεις, ὑφεστωτα ἀληθεια πραγματα, φυσικοι, φυσιολογουντες de confus. ling. 348). Doch fand Philo einige Stellen, deren buchstäbliche, historische Bedeutung ihm mit seinen Ideen von Gott und göttlichen Dingen gar nicht vereinbar schien, und hier trug er kein Bedenken, das Historische geradezu für fabelhaft zu erklären. Er wußte dies durch sein System zu rechtfertigen: damit nämlich die Menschen nicht verleitet würden, den höchsten Sinn ganz aus den Augen zu verlieren, habe Manches eingestreut werden müssen, was ohne diesen gar keinen Sinn gebe.

Hier war also schon der Anfang gemacht zu einer Polemik nicht gegen das Judenthum überhaupt, als eine göttliche Stiftung; aber gegen ein Mißverständniß desselben durch eine fleischliche Menge, die Philo wie Plato τους πολλους nannte. Theosophisch-asketische Sek-

ten, welche die politisch irdischen Erwartungen der großen Masse der Juden bekämpften und den Opfercultus und andere Einrichtungen als unheilig verwarfen, unterscheideten eine ursprüngliche Religion im Judenthum von spätern Zusätzen uud Verfälschungen in den Schriften und Einrichtungen, sey es durch irdisch gesinnte Menschen oder, was jenem Zeitalter näher lag, durch untergeordnete oder böse Geister, und diese Sonderung konnte es ihnen möglich machen, was ihren Ideen zuwider war zu verwerfen und doch die Autorität des ihnen heiligen Gesetzes im Allgemeinen aufrecht zu erhalten. Von ihren einmal festgesetzten Principien ausgehend warfen sie sich die Frage nicht auf, wie etwas eingeschoben seyn könne, was nothwendig zum Zusammenhang des Ganzen gehöre.

Schon zu Philo's Zeiten gab es zu Alexandria eine Parthei von Idealisten, welche aus dem Grundsatze, daß der allgemeine, geistige Sinn das allein Wesentliche der Religion sey, alles Andere für bloße, leere Hülle, mythische Einkleidung erklärten, in der Einbildung ihres Hochmuths alle äußern Religionseinrichtungen als nur für die blinde Menge gehörend, unnütz für den, welchem der innere Sinn der Religion aufgegangen sey, verachteten und vernachlässigten. Philo bekämpfte diese Theosophen eben sowohl als die fleischlich gesinnten Rabbinen, denn ihm war auch das

Ganze der alten Religionseinrichtungen seines Volks heilig, er sah eine in ihrer Art einzige Wirkung derselben vor sich. Ein Volk allein unter allen vom Götzendienst entfernt, durch Sitten und Gesetze in dem Monotheismus befestigt, den sonst nur wenige ächte Philosophen hätten ahnden können (de Caritate 699.) Er spricht gegen jene idealistischen Religionsphilosophen de migrat. Abrah. p. 402. „Es giebt Einige, welche die buchstäblichen Vorschriften für Symbole der geistigen Dinge haltend, dieser mit großem Ernste sich befleißigen, jene aber ganz vernachlässigen, ich finde ihren Leichtsinn tadelnswerth, denn sie sollten für beide Sorge tragen, die genaue Nachforschung nach dem Unsichtbaren, und die gewissenhafte Beobachtung des Sichtbaren. Als ob sie aber in einer Einöde abgesondert für sich lebten, oder Seelen ohne Körper wären, von keiner Stadt, keiner menschlichen Gesellschaft etwas wüßten, verachten sie die Meinung der Menge, und suchen nur die Wahrheit, wie sie rein in sich selbst ist. Die heiligen Gesetze sollten sie lehren, für einen guten Ruf bei der Menge Sorge zu tragen (Not. Die Verbesserung Mangey's ἕκτη ὑπολημψις ist hier weder nothwendig noch passend, denn es ist hier dasselbe was Philo vorher εὐφημια genannt) nichts von den Einrichtungen verletzen, welche göttliche Menschen größer als wir selbst sind, gegründet haben. Gleichwie

wir für den Körper als das Haus der Seele Sorge tragen müssen, so auch für den Buchstaben des Gesetzes, durch dessen Beobachtung uns auch der innere Sinn klarer wird "

In der Theosophie Philo's findet sich die allen orientalischen und den daraus abgeleiteten gnostischen Systemen gemeinsame Unterscheidung zwischen einem verborgenen, in sich verschlossenen, unbegreiflichen, über jede Bezeichnung und Abbildung erhabenen Wesen der Gottheit und dessen Offenbarung, als dem ersten Uebergangspunkt zur Schöpfung, dem Grund aller Lebensentwicklung; (ὁ ων, το ὀν) der Jehovah und seine Offenbarung oder der Inbegriff aller in dem Wesen Gottes verborgenen Kräfte (δυναμεις του ὀντος ὁ λογος του ὀντος), wobei Philo immer vor Augen hat den Gegensatz zwischen einem εἰναι, in sich selbst seyn, und λεγεσθαι, ausgesprochen, geoffenbart werden. Die unmittelbare Wirkung des verborgenen und in sofern noch nicht schaffenden Gottes, nicht die Welt; sondern der λογος, durch den er alles Leben hervorgebracht (sacrf. Abel et Cain 140. ὁ του ἀγεννητου λογος, den er von dem λεγων ἑαυτος unterscheidet). Alles Daseyn und alles Erkennen ist eine Offenbarung desjenigen, der in sich selbst unsichtbar Alles an's Licht fördert, ὁς ἀειδης ων παντα φαινει de Abrah. 361. Philo stellt die Gottheit dar als den Urquell alles Lichts, von welchem Strahlen nach allen

Seiten hin ausgehn (αὐτος ὢν αρχέτυπος αὐγη μυριας ἀκτινας εκβαλλει. Cherub. 124). Vermöge dieser Strahlen hat Gott Leben aus sich hervorgebracht, wirkt durch dieselben immerfort im Weltall und theilt sich dem Empfänglichen mit; diese Strahlen sind die δυναμεις του ὀντος. Vermöge derselben ist Gott überall gegenwärtig, denn kein Platz der Schöpfung ist von seinen Kräften unerfüllt, durch diese verknüpft er alles mit unsichtbaren Banden, daher ist er überall und nirgends, überall nämlich durch die Allerfüllung seiner Kräfte, und doch nirgends, in sofern das Wesen Gottes als solches, το ὀν, nicht erscheinen kann (το μεν γαρ ὑπερανω των δυναμεων ἐπινοεἰται περιττευειν, ὀυ κατα το ἐιναι μονον oder ὁ κτα, von, welchem sich nur das Seyn prädiciren läßt, so muß es offenbar heißen, die Leseart, die auch Mangey beibehalten ὀυκτ giebt keinen Sinn de confus. linguar 339. cf. de Migrat. Abrah. 406, wo er sagt το γεον φανταστιαζομενον δοξη πανταχου, προς ἀληθειαν ὀυδαμου φαινεται.) Wo also von Theophanieen die Rede ist, ist es nicht der ὠν, der von keinem menschlichen Geiste gefaßt werden kann; sondern nur seine Kräfte c. de nom. mutat. 1046. de Posteritate Cain ed. Mangey p. 258. In einem Fragment, M. T. II. p. 679. wo Philo die Theophanie Exod. 24, 13 erklärt, sagt er, man müsse nicht glauben, daß der ὀυσιωδης Θεος

herabgekommen sey; sondern seine δοξα (Schechinah), d. h. die ihn repräsentirenden Kräfte, hier höhere Geister, wie die Herrlichkeit eines Fürsten seine στρατιωτικη δυναμις genannt werde. Als ὠν ist Gott der ἀνωνομαστος oder ἀκατονομαστος, über jede Bezeichnung erhaben, er wird nur bezeichnet in seinen Kräften, diese sind daher eben so viele Namen des an und für sich Unnennbaren cf. q. rev. div. haer. p. 504. de nom mutat. 1046. Unter diesen göttlichen Kräften denkt sich Philo theils die verschiedenen Relationen, in denen der unbegreifliche Gott der endlichen Vernunft erscheint als schaffend, herrschend, belohnend, strafend cf. p. 309. 464 opp. theils die einzelnen Vollkommenheiten, in welche sich das ὀν als verschlossener Inbegriff aller Vollkommenheit entfaltet. Wir finden unter diesen die Namen der gnostischen Aeonen σοφια, (von welcher schon Philo sagt, was nachher die Gnostiker in einem eigentlichern Sinne nehmend zu einer spekulativen, vielfach verwebten Theorie ausmalten, daß sie die Mutter des Weltalls sey wie Gott der Vater Lib. Alleg. III. 1096. Was er auch an einer andern Stelle von der ἐπιστημη sagt 244. Er nennt die Welt, was gleichfalls die Gnostiker von den Sophia sagend weiter ausmalten, οἰκος μιας των του ὀντος δυναμεων φρονησις, δικαιοσυνη, ἐιρηνη, (insofern der Mensch durch die Verbindung mit Gott den wahren Frieden sei-

nem Innern erhält p. 114.) Diese Kräfte als von Ewigkeit her in dem Wesen Gottes verborgen und von demselben ausstrahlend, nennt er δυναμεις ἀγενητους, ἅ περι αὐτον ὀυσαι λαμπροτατον φως ἀπαστραπτουσιν p. 304; diese göttlichen Kräfte, ihrem Wesen nach auch unbegreiflich, offenbaren in der Schöpfung ein Bild ihrer Wirksamkeit, indem sie Gestalt und Bildung dem Unorganischen mittheilen. Diese von den göttlichen Kräften ausgeprägten, organisirenden Formen sind ihm die platonischen Ideen (welche organisirenden Formen Plutarch λογους εἰδη ἀποῤῥοιας του θεου nenut de Is. et Osir c. 59) de Monarch. 817.

Die orientalische Theosophie betrachtet die ganze Geisterwelt wie eine immer mehr individualisirte Entfaltung dieser göttlichen Kräfte, jeder Geist ist in sofern eine Kraft Gottes, eine Offenbarung, Bezeichnung Gottes, die verschiedenen Klassen der Geisterwelt von den verschiedenen Verhältnissen zu diesen oder jenen der göttlichen Kräfte herrührend, welche sie zu offenbaren und wirkend darzustellen bestimmt sind. In diesem Sinne trägt Philo den Namen δυναμεις auch auf die selbstständigen Geister über und die platonischen Ideen hypostasirt mit den hypostasirten göttlichen Kräften verschmelzend, sagt er, daß Gott, der in seinem Wesen der Eine Einfache sey, bei sich habe unzählige, heilbringende, helfende, strafende Kräfte, aus

welchen der κοσμος νοητος zusammengesetzt sey, der als das Urbild der Erscheinungswelt aus ἰδεαις ἀορατοις bestehe, wie diese aus sichtbaren Körpern. Die ganze Schaar der Engel sey in angemessene Klassen eingetheilt und Gott bediene sich derselben zur Vollziehung derjenigen Werke, die durch sich selbst zu vollbringen seiner Würde nicht gemäß sey de confus. l. 345. Im Verhältnisse zu diesen göttlichen Kräften in beiden verschiedenen Bedeutungen ist nun der λογος die Metropolis, woraus als ἀποικιαι die übrigen als die Wirkungen des schon aus sich herausgetretenen, schon geoffenbarten Gottes, λεγοντος θεου, abgeleitet sind, er ist identisch mit dem κοσμος νοητος (wie bei den Platonikern der hypostasirte νους, damit ideutisch, der Potenz nach alle νοας in sich enthaltend) der τοπος, ὁν ἐκπεπληρωκεν ὁλον δι' ὁλων ἀσωματοις δυναμεσιν αὐτος ὁ θεος. De somn. 574.

In sofern das ὀν an und für sich über jede Bezeichnung erhaben ist und nur nach den von demselben ausstrahlenden Kräften bezeichnet werden kanu, alle diese aber der λογος in sich schließt, nennt er ihn vorzugsweise ὀνομα του θεου und zugleich πολυωνυμος, als ἀρχἀγγελος, weil er nicht bloß eine einzelne göttliche Kraft darstellt; sondern alle in sich faßt, leg. all. p. 99. cf. p. 341., die ἀρχη, das erste Glied und das erste Princip in der Kette der Lebensentwicklung, in dem das ὀν an und für sich mit der-

selben in keine Berührung kommt, wie die Gnostiker sich deutlich ausdrückten, nicht ἀρχη; sondern προαρχη ist, der höchste Gottesbetrachter, das Ideal der höchsten Contemplation. Dasselbe was er von der οὐρανιος σοφια (ihm mit dem λογος noch identisch v. p. 52.) als ὁρασις θεου sagt, diese personificirte himmlische Weisheit als Inbegriff der himmlischen Tugenden, welche Gott aus seinem geistigen Licht auf ewig unauslöschlich hervorgehn ließ 329. Wie der λογος die allgemeine Offenbarung des ὀν, das allgemeine εἰκων του ὀντος; so ist im Besondern jeder Engel eine Offenbarung Gottes, jeder Geist eine Offenbarung des verborgenen Gottes. Philo definirt daher einen Engel εἰκων του ὀντος p. 612. und so definirten auch die Valentianer einen Engel λογον ἐπαγγελιαν ἐχοντα του ὀντος (Didasc. orient. opp. Clem. Al. p. 793. B.) Der λογος als der allgemeine Gottesoffenbarer heißt eben in dieser Rücksicht im Verhältnisse zu den einzelnen λογοις ἀρχαγγελος (in einer Stelle nennt Philo das ὀν selbst als Urgrund aller Lebensoffenbarung an der Spitze der Himmelsleiter ἀρχαγγελος. opp. 588).

Auch der Geist, der eigentliche Mensch im Menschen nach Philo, hat dieselbe Bestimmung Gott zu offenbaren und göttliches Leben in sich aufzunehmen und aus sich zu verbreiten, Philo hielt dabei die Seelen nicht für verschiedenartig

von den himmlischen Geistern, denn er sah in ihnen nach einer nicht bloß platonischen, sondern in den ältesten Religionssystemen sich findenden und vielmehr aus diesen in die griechische Philosophie übertragenen Lehre, himmlische Wesen, in die zeitliche, ihrer Natur fremdartige Welt hinabgesunken (θιοι λογοι). Der menschliche Geist ist also auch Bild des ὀν; aber nicht unmittelbar, denn der unmittelbare Abdruck, das Bild, des verborgenen Gottes ist nur sein ewiger λογος, jede endliche Vernunft nur eine Offenbarung und Abbild jener höchsten Gottesvernunft. Am deutlichsten setzt dies Philo auseinander in einem Fragment bei Euseb. Parask. Evg. L. VII. c. 13. p. 323. „Nach dem Bilde des höchsten Allvaters kann nichts Sterbliches geschaffen werden; sondern nur nach dem Bilde des zweiten Gottes, welcher der λογος desselben ist. Der Charakter der Vernunft in den menschlichen Seelen mußte von dem göttlichen λογος eingeprägt werden, weil ὁ προ του λογου θεος höher ist als jede vernünftige Natur; so konnte dem über den λογος Erhabenen, der den höchsten und vor Allem andern ausgezeichneten Platz einnimmt, nichts Geschaffenes ähnlich gebildet werden (τῳ ὑπερ τον λογον ἐν τῃ βελτιστῃ και τινι ἐξαιρετῳ καθεστωτι ἰδεᾳ ὀυδεν θεμις ην γεννητον ἐξομοιουσθαι).

Der Mensch ist also das Bild und der Abdruck eines himmlischen und ewigen Offenbarers der verborgenen Gottheit, das Menschliche soll vergöttlicht werden, Offenbarung göttlichen Lebens in menschlicher Form, wie das Leben des verborgenen Gottes dem Menschen nur nahe gebracht werden konnte in menschlicher Form; den alten, jüdischen Theosophen schien die in allen Theophanieen vorkommende menschliche Form von großer Bedeutung (diejenigen Religionen, welche, wie die indische, die Idee, daß die allgemeine göttliche Offenbarungsform die menschliche sey, zurücksetzen und Theophanieen auch in andern Gestalten annehmen, brachten die wahre Würde der Menschennatur als alleinige Gottesoffenbarerinn, und die innige Verbindung der Religion und Sittlichkeit in Vergessenheit und erniedrigten den Menschen bis zur dumpfen Anbetung des Naturlebens). Der λογος wurde daher angesehen als das Urbild der Menschheit, der Mittelpunkt aller Offenbarung des göttlichen Lebens, das weiter entwickelt und individualisirt erscheint in der Menschheit, der λογος also der Urmensch, himmlische Mensch, ὁ θειας ἀδιαφορων εἰκονος, Zach. VI. 12 ist beim Philo Hauptstelle für diese Idee opp. 329.

Alle Begriffe, welche Philo mit dem Worte λογος verbindet, lassen sich aus dem allgemeinen Gegensatze zwischen dem ὀν und λογος του ὀντος

ableiten: Das Erkennen des ὀν nicht als solches, nicht in seinem verborgenen Wesen, sondern wie es sich offenbart, in seinem ewigen Worte, welches Ursache und beseelendes Prinzip der ganzen Schöpfung ist, durch die Schöpfung selbst als diese Offenbarung darstellend, durch einzelne Geister (λογους) als göttliche Gesandte, durch einzelne von Gott erregte Gedanken und Lehren (Er setzt in dieser Rücksicht entgegen: Erkenntniß der Dinge in Gott und το δευτεραν και ἀσθενεστερον λογων, ὀυκετι πραγματων φεγγος opp. 583. Für die allegorische Erklärung sind ihm die Engel Symbole göttlicher Gedanken, die Gott in der Seele erregt) — und dagegen vernehmen des ὀν in sich selbst. Als Platoniker und Mystiker behauptete nun zwar Philo, daß das ὀν an und für sich kein Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniß sey, daß sich von demselben kein Verstandesbegriff machen und überhaupt nichts prädiciren lasse; aber über alle Verstandeserkenntniß, über alle mittelbare Offenbarung desselben, über alle analogische von der Schöpfung auf den Schöpfer schließende Erkenntniß, setzte er eine unmittelbare, innere Anschauung (καταλημψις νοητικη), wodurch der Geist eine über allen λογος und alles λογικον erhabene Gewißheit und Klarheit erhalte. Er drückt diesen Gegensatz auch so aus: Erkennen das ὀν in sich selbst und in seinem Schatten. So z. B. leg. Alleg.

p. 79.

p. 79., wo er von der Erkenntniß Gottes aus der Schöpfung geredet: „Diejenigen, welche so denken, erkennen Gott durch seinen Schatten; es giebt aber einen vollkommenen und gereinigtern Geist, der, eingeweiht in die großen Mysterien, nicht aus den Werken die Ursache erkennt, wie aus dem Schatten das Wahrhafte, sondern über alles Entstandene sich erhebend, die klare Offenbarung des Ewigen erhält, so daß er ihn selbst in sich selbst erkenne, und zugleich dessen Schatten, den logos und diese Welt.“ Das ὀν, sagt er de Post. Cain. opp. Mang. T. I. 258. wird vielmehr in seiner klaren Selbstoffenbarung erkannt als durch Argumente bewiesen, (ἐναργεια μαλλον ἀντικαταλαμβανομενον ἢ λογων ἀποδειξει συνιςαμενου).

In Rücksicht auf diese doppelte Erkenntnißweise, nämlich des ὀν, wie es in und durch sich selbst, und wie es sich durch seinen λογος offenbaret, nimmt Philo zwei Standpunkte der religiosen Betrachtung an: den Standpunkt der υἱοι θεου im eigentlichen Sinne, welchen die unmittelbare Anschauung des ὀν zu Theil geworden, und der του λογου υἱοι (de couf l. 334 — 41.) Der Vollkommenen denen sich Gott durch sich selbst offenbart, und der noch Unvollkommenen, deren Gemüther er durch die ihn repräsentirenden Geister oder Engel erzieht und heilt 576 — 94. Diesen zweien Standpunkten der Religionserkenntniß entsprechen nach

Philo's Ansicht zwei verschiedene Standpunkte der praktischen Gottesverehrung. Die θεου υιοι, welche die höchste Erkenntniß von Gott erlangt haben, finden allein in der Gemeinschaft mit ihm ihre Beseligung, und dienen ihm nur um sein selbst willen, von der Liebe zu ihm beseelt. Die λογου υιοι, welche Gott noch nicht nach seinem Wesen, sondern nur nach seinen Werken, welche den Schöpfer, nicht das ὀν, erkannt haben, sind noch nicht fähig, das Beseligende der Gemeinschaft mit Gott zu erfahren, noch nicht empfänglich für die höchsten Triebfedern der Religion. Sie müssen noch durch Hoffnung auf Belohnungen und Furcht vor Strafen angetrieben und erzogen werden, und Gott läßt sich zu diesen ihren Bedürfnissen herab. Aber von ihm selbst unmittelbar kann keine Strafe herrühren, er ist nur die Quelle des Segens und der Beseligung, für alle, welche dafür empfänglich sind, er vollzieht die Strafgerichte über solche, welche nur dadurch erzogen werden können, durch dienende Geister, υπαρχους του θεου. Auf diese bezog Philo alle diejenigen Wirkungen und Erscheinungen Gottes im alten Testament, welche ihm des höchsten Gottes unwürdig schienen. Nehmen wir das Gesagte zusammen, so finden wir darin die Keime der gnostischen Unterscheidung zwischen einer Religion der πνευματικοι, und einer Religion der ψυχικοι, einem höchsten vollkommnen,

nur von den πνευματικοις erkannten Gott, und einem diesen nur für die ψυχικους repräsentirenden Geist, welchem deren Erziehung und Regierung übertragen worden.

Die aus dem Judenthum herrührenden Gnostiker dachten sich zuerst unter dem Demiurgos gar nichts anders, als einen solchen den höchsten Gott repräsentirenden Engel, einen Erzieher und Zuchtmeister der Welt. Eine hieher gehörende in vieler Rücksicht merkwürdige Stelle findet sich beim Philo 367. opp. de Abrah. 599. Er erklärt die Theophanie Genes. c. 18., und beantwortet hier die Frage: Woher kommt es, daß da vorher drei Engel genannt worden, nachher nur Einer, als κυριος redend eingeführt wird? Er erklärt dies so: es ist eine verschiedene Auffassung und Erscheinung des Einen Unwandelbaren nach verschiedenen Standpunkten, eine τριττη φαντασια του ἑνος ὑποκειμενου, das ὀν und die beiden von demselben ausgehenden, dasselbe repräsentirenden Kräfte, die schaffende und die herrschende, welche durch Strafen die Menschen zum Guten erzieht. „Als Eins erscheint das ὀν, wenn die Seele vollkommen gereinigt, nicht nur über die Vielheit, sondern auch über die der Einheit am nächsten verwandte Zweiheit sich erhebt zu der reinen und selbstgenugsamen Idee. Drei erscheinen der Seele, wenn sie erst in die kleinen Mysterien eingeweiht, der Weihung in die

großen Mysterien noch nicht theilhaft, das ὀν nicht unmittelbar wie es in sich selbst ist, erkennen kann, sondern nur durch seine Wirkungen entweder als schaffend oder als herrschend.!"

Im Ganzen betrachtete Philo als den höchsten Standpunkt der Religion darstellend, das jüdische Volk, das dem Jehovah, dem ὠν, geweihte Volk, das γενος ἱκετικον, Priester und Propheten des höchsten Gottes für die ganze Menschheit, das Geschlecht, dem unmittelbar Gott vorsteht, während die übrigen Völker höhere Geister, Engel Gottes, zu ihren Vorstehern hatten; eine Idee, die sich bekanntlich schon in der Vers. Alex. Deuteronom. 32. v. 8. findet, worauf sich auch Philo berief cf. de Plantat. Noë p. 222. de Posteritate Cain. Mang. T. I. 242. Sehr natürlich bildete sich diese Idee unter den alexandrinischen Juden durch ihr Verkehr mit den Griechen. Die milder Gesinnten unter den Juden machten aus den θεοις ἐθναρχαις, γενεαρχαις, πατριοις der Heiden, dem hochsten Gott untergeordnete Geister, welchen dieser die Regierung der übrigen Völker, bis auf einen gewissen Zeitpunkt, bis zur Erscheinung des Messias, anvertraut habe. Durch die Erkenntniß Jehovah's werde der Mensch von der Herrschaft dieser untergeordneten Geister befreit. Aber Philo fand doch nicht unter der Masse seines Volks solche Religionsideen, wie er sie bei den im eigentlichen

Sinn Gottgeweihten verlangte. Es ist damit zu verbinden, daß ihm überhaupt die einzelnen Völker und Menschen in den heiligen Geschichten nur als Symbole und sichtbare Repräsentanten allgemeiner geistiger Formen der Menschheit, gewisser ewiger Charaktere, erschienen (τροποι ψυχης μνημματα φυσεως ἀϑηλοτερας και πολυ βελτιονος της ἐν αἰσϑητοις opp. 357). Nach dieser Ansicht ist ihm das Volk Israel Symbol des der Betrachtung des Höchsten geweihten Geistes (opp. 1132). Da nun Philo bei vielen seines Volks den reinen religiösen Sinn und die erhabenen Religionsideen nicht fand, die zur Erfüllung jener hohen Bestimmung ihm nothwendig schienen, so konnte er leicht dazu veranlaßt werden, unter diesen selbst einen ἰσραηλ αἰσϑητος und einen ἰσραηλ νοητος, das ὁρατικον γενος im eigentlichen Sinne, welche in den innern Sinn der Religion eingedrungen waren, zu unterscheiden. Von jener ersten Classe konnte Philo die Theophanieen des alten Testaments erklärend sagen, daß der höchste Gott, weil sie zu der reinen geistigen Gottesverehrung noch nicht fähig wären, ihnen Engel erscheinen lasse, die seine Stelle verträten. Opp. 599, „Den rein geistigen und seiner Verehrung geweihten Seelen könne Gott sich offenbaren, wie er in sich selbst ist, gehe mit ihnen um, wie der Freund mit dem Freunde; denen aber, die noch im Körper seyen, offen-

bare er sich unter der Gestalt der Engel, nicht als ob er seine Natur verwandele, sondern indem er die Vorstellung bei ihnen errege, daß das Bild das Urbild selbst sey, so wie diejenigen, welche die Sonne nicht selbst betrachten können, ihr Bild im Wiederschein für sie selbst halten, so sehen diese Gottes Bild, seinen Engel, für ihn selbst an."

Aus ähnlichen Vorstellungen entwickelte sich die Lehre der von den Juden kommenden Gnostiker. Sie hielten keineswegs die ganze Religion der Juden für etwas dem Jehovah Fremdes, in keiner Berührung mit demselben Stehendes; sie leiteten vielmehr den Ursprung aller alten Religionseinrichtungen ihres Volks von dem höchsten Gott ab, sahen die Juden an als bestimmt sein Volk zu seyn, und nahmen an, daß sich seine Erkenntniß und Verehrung vom Anfange an unter ihnen fortgepflanzt habe. Aber daß er nicht Alles durch sich selbst, sondern Vieles durch einen den Juden besonders vorgesetzten Engel gewürkt habe. Seine Verehrung und daher die Erkenntniß des höchsten innern Sinns der Religion sey immer nur das Eigenthum derer gewesen, die das Volk Jehovah's im eigentlichen Sinn, die geistigen Israeliten gewesen, die Übrigen hätten jenen Engel, den Repräsentanten Jehovah's, für ihn selbst gehalten, und so überall die Sache selbst und das Bild verwechselt.

Schon beim Philo finden sich auch die Keime der Ansicht, daß sich Gott und höhere Geister den menschlichen Sinnen anschaulich offenbaren in scheinbarsinnlichen Formen, die kein reelles Daseyn haben, wie die Ansicht des indischen Idealismus von der Maja, dem Schein sinnlicher Einbildung, durch welchen sich der Brahma in verschiedene Formen zu verschiedenen Zeiten hülle, um den Menschen zu erscheinen. Die erste Veranlassung diese Idee sich zu bilden oder aufzunehmen, gab den jüdischen Theosophen ihr Versuch die Theophanieen und Engelserscheinungen im alten Testament zu erklären. Daß Engel in menschlichen Körpern erschienen, mit den Sinnen gehandelt, das leiteten sie von einer φαντασια ab. So sagt Philo, daß die höhere Natur der Engel sich nach den Bedürfnissen derer, denen sie erschienen, in mannichfaltige Formen verwandeln könne, V. II. S. 656. — De Abrah. 366. Daß die Engel mit sinnlichen Handlungen sich darstellten, ohne daß ihnen diese wirklich eigen wären, μη ἐσθιοντας ἐσθιοντων παρεχειν φαντασιαν.

Die wichtigste Stelle, wo Philo diese Idee erörtert, ist bei der Erklärung Eod. 24, 13., er nimmt hier die δοξα του θεου in einem doppelten Sinne, theils dadurch bezeichnend die δυναμεις, wie die Satrapen der orientalischen Monarchen, die an ihrer Statt erscheinend,

sie repräsentiren, theils die Hülle gewisser Anschauungsformen unter denen die Gottheit den Seelen des Menschen das was sie wolle mittheile. So l. c. Gott sey nicht wirklich herabgekommen, sondern ἐνειργασθαι ταις των παροντων διανοιαις φαντασιαν ἀφιξεως θεου, ὡς ἥκοντος, ἐις βεβαιοτατην πιστιν των μελλοντων νομοθετεισθαι του θεου δεικνυντος ὁπερ ἐβουλετο δοκειν ἐιναι προς την των θεωμενων καταπηξιν V. II. M. 679. —

Anmerkungen.

1) S. 19 Z 16. Jener intellectuelle Mysticismus, in der natürlichen Neigung der menschlichen Vernunft zu einem von allem Äußern sich isolirenden Idealismus gegründet, tritt in gewissen Perioden in der Geschichte aller positiven Religionen hervor, indem er diese entweder als allegorische Hüllen sich aneignet, oder polemisch gegen dieselben erscheint. Ähnliche Stellen, wie Philo's über das Verhältniß des ὀν zu seinen Kräften, des untergeordneten Standpunktes der Religion in der Vielheit zu dem höchsten Standpunkte, für den Alles in die Einheit sich auflöse, finden sich in der indischen Religionsphilosophie, z. B, in den Upnekhat. Vol. I. 314. 345 Brama, Beschn (Vischnu) und Rudr (Schiven) sind bekanntlich drei personificirte Kräfte und Wirkungsweisen, des Einen göttlichen Wesens, das nach der indischen Weltansicht als Alles schaffend, erhaltend, durch Vernichtung des Schlechten und Veralteten, die Wiedergeburt des sich erneuenden Lebens vorbereitend, dargestellt wird. Jede dieser drei Gottheiten hat ihre eigenen Verehrer, und wer der Betrachtung und Verehrung einer derselben sich besonders weiht, kommt

nach dem Tode in die Welt derselben, wo er seinen Lohn genießt. Aber auf der höchsten Stufe erkennt der Weise, daß alle drei nur verschiedene Erscheinungen des Einen Brahma seyn, daß Ein großes Licht sey, Alles hervorbringend, als Brahma, Alles ernährend als Vishnu, Alles vernichtend als Rudr. Zu dieser Stufe gelangt erhebt er sich über alle Mannichfaltigkeit zur Verbindung mit dem Einen.

2) S. 5. Philo beruft sich häufig auf gewisse allgemeine κανονας und νομους της ἀλληγοριας, deren Grundlage war eine allgemeine Theorie über die Correspondenz zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt, wonach man, was von Gegenständen der erstern in der heiligen Schrift gesagt war, gleich auf Gegenstände der letzten anzuwenden wußte. Jede besondere Theosophie mußte also auch ihre eigene Symbolik der Art haben. Wir wollen ein Beispiel davon über die Theorie vom λογος anführen. Philo erklärt de somn. 575. die Stelle Genes. c. 28. v. 11. ἐαχωβ ὑπηντησε τοπῳ, τοπος für die Geisterwelt, den λογους als Inbegrif aller göttlichen Kräfte, wie der τοπος αἰσθητος aller Körper; es heißt also: es eröffnet sich ihm die Geisterwelt ἐκοιμηθη, und er findet in demselben seine Ruhe. Die Sonne war untergegangen. Sonne ist hier Bild des höchsten Gottes, das höchste ὀν war der Seele nicht mehr gegenwärtig; so lange nämlich der Geist mit dem ὀν verbunden ist, in demselben lebt, erkennt er Alles in Gott, und die einzelnen λογοι verschwinden dem Blick des Geistes, wie das Licht des Mondes durch den Glanz der Sonne verdunkelt wird. (And. S. 583 die vielleicht auch in ihrem philosophischen System sich vom Philo entfernten, die Offenbarung durch den λογος als das Höchste, nicht die καταλημψις του ὀντος über dieselbe setzten, erklärten die Sonne von dem φεγγος του θνητου βιου, sinnliche Wahrnehmung und Verstand; weil der Mensch die Unzulänglichkeit von Beiden einsehen müsse, bevor ihm das Licht der Gelsterwelt sich öffnen könne) er nahm einen der Steine an dem Ort, die einzelnen Steine, woraus der κοσμος νοητος besteht, die einzelnen λογοι, er setzte sich mit einem derselben in Verbindung.

3) S. 23 Z. 1. Diese Ansicht, insofern sie das Objektive oder das Wesen einer höhern, dem Menschen mitgetheilten, Einwürkung von dem Subjektiven menschlicher Auffassungsform unterscheidet, ist nicht ohne alle Wahrheit. Es ist auf alle Fälle vernünftiger, diese Unterscheidung zu machen, als deshalb alle Verbindung des menschlichen Geistes mit einer höhern Geisterwelt und die Möglichkeit einer höheren, objektiven, nicht aus dieser Welt herrührenden Einwürkung und Mittheilung an den Menschen zu läugnen, und den Menschen in der Armseligkeit seiner beschränkten Natur zu einem in sich geschlossenen und nur aus sich selbst sich entwickelnden Wesen zu machen; weil die Form, in der der Mensch etwas, was nicht aus ihm selbst kommt, aufnimmt und sich aneignet, wohl auch eine menschliche seyn muß! Was wissen wir denn von der Verbindung der Welten, von dem Verhältnisse unsers nur der Form seines zeitlichen Bewußtseyns nach in der Zeit sich entwickelnden Geistes zu einer selbstständigen Geisterwelt, der wir doch unserm innern Wesen nach sicher angehören? Ist nicht die Philosophie höchst inconsequent, die anerkennen muß, wie jede besonnene Philosophie, daß sie davon nichts weiß, und doch darübee abspricht? Geht nicht jede geistige Mittheilung unter Menschen, die einander verstehen und lieben, in dem schwachen Wort etwas Höheres fassen, über die Gesetze der Zeit und des Raums, den mechanischen Zusammenhang der Würkungen und Ursachen hinaus, ist sie nicht eine unmittelbare Berührung in einer höhern Welt, in der wir uns bewegen, ohne sie selbst zu kennen? Auch wenn wir, was ein Andrer uns mittheilt, vernehmen, können wir es freilich nur vernehmen, in der unsrer besondern Natur eigenen Form, denn wir können aus unsrer Eigenthümlichkeit, der Form nach, nicht herausgehn; hat er uns darum nicht etwas Neues mitgetheilt, was wir aus uns selbst nicht würden gefunden haben, wenn gleich wir es nnr erkennen können in uns selbst oder vielmehr über uns selbst in demselben Licht der Wahrheit, worin er es erkannte? So tragen wir freilich die Empfänglichkeit für Alles in uns, auch für Alles, was in aller Ewigkeit, wenn die

Decke von unserm höhern Wesen wird hinweg genommen seyn, uns wird aufgeschlossen werden. Aber wir haben auch nichts in uns, als das Vermögen zu empfangen durch die Verwandtschaft unsrer Natur mit einer höhern Weltordnung und mit dem Urheber dieser Weltordnung selbst, der höchsten allein autonomischen Vernunft. Die ganze Analogie unsrer sinnlichen und geistigen Natur weist uns hin auf das Bedürfniß einer höhern Mittheilung und Erregung, nicht um aus uns selbst zu schöpfen, sondern durch ein unsrer Natur verliehenes Organ aus einer höheren Quelle, nach Hinwegräumung dessen, was unsere Verbindung mit dieser Quelle hindert. Falsche Philosophie täuscht den Menschen durch einen erheuchelten und erdichteten Reichthum; wahre Philosophie bringt den Menschen zum Bewußtseyn seiner Armuth, damit das Verlangen nach einem Reichthum in ihm entstehe, den keine Wissenschaft ihm verleihen kann, und auch nicht das in sich selbst versiegende, und wenn es sich selbst überlassen ist, ohne die Verbindung mit einer Quelle des Lebens und der Kraft nothwendig zu einer geistigen Auszehrung hinführende Gefühl.

Erster Abschnitt.

An das Judenthum sich anschließende Gnostiker.

I. Basilides und seine Schule.

Aus den gemachten Bemerkungen erhellt, daß die Unterscheidung zwischen einer Religion der Vollkommenen, einer Gnosis, und einer Religion der Unmündigen und Irdischgesinnten, schon vor der Erscheinung des Christenthums unter den Juden vorhanden war. Diese jüdischen Gnostiker waren frei von manchen Vorurtheilen, durch die viele andre Juden verhindert wurden, dem Evangelium ihre Seelen zu öffnen, ihr innerer religiöser Sinn machte sie für die geistigen Wahrheiten des Christenthums mehr empfänglich, sie hatten mit heißer Sehnsucht nach der Erkenntniß der göttlichen Dinge gesucht, die uralten Sagen und Lehren des Orients und die Philosophieen des Occidents verglichen, und

in dem Evangelium fanden sie eine so freundliche und herrliche Offenbarung Gottes, wie sie nirgends etwas Ähnliches vorher gefunden hatten. Davon ergriffen und durchdrungen zu werden, war ihr Gemüth wohl fähig. Aber die Knechtsgestalt der Erscheinung des Göttlichen war dem oft in den feinsten Krümmungen der Selbsttäuschung sich verbergenden Hochmuth des Idealisten nicht minder ein Ärgerniß, als der nur zum Himmel gerichtete Sinn dem knechtischen Materialisten. Nur Wenige hatten die Selbstverläugnung eines Apostels Paulus, Alles, was sie bisher für hohe Weisheit gehalten hatten, für nichts zu achten und aufzugeben gegen die überschwengliche Erkenntniß Christi, eine Selbstverläugnung, die schwerer ist, als viele andere Kämpfe, weil das, was der Mensch hier aufopfern soll, so sehr mit seinem innern geistigen Wesen verwachsen ist. Die das Evangelium annehmenden Gnostiker suchten daher das Christenthum mit ihrer frühern Denkweise und Weltansicht in Verbindung zu setzen und aus dieser Verbindung ein System zu construiren. Sie stellten dieses System als die den wahren innern Sinn der alten Religionsideen und Einrichtungen ihres Volks aufschließende Gnosis, einem niedern Standpunkte der Religion, der fleischlichen Auffassung zunächst des Judenthums und dann auch des Christenthums entgegen. So wurde

das Wort Gnosis, besonders zu Alexandria, im Gegensatz gegen eine fleischlich judaisirende Denkart gebraucht. Schon der Verfasser des dem Barnabas zugeschriebenen Briefes bezeichnet mit diesem Namen die reine aus dem Christenthum hervorgehende Religionskenntniß im Gegensatz gegen Juden und Judaisirende, denen er zu zeigen sucht, daß der Sinn der alten Religion durch die fleischlichen Juden von Anfang an mißverstanden worden sey. In einer von einem gemäßigten Gnostiker unter dem Namen des Apostels Petrus verfaßten Schrift, werden die Juden beschuldigt, während sie allein Gott zu kennen glaubten, nur ἀγγελος και ἀρχαγγελοις, μηνι και σεληνη zu dienen (A. Al. Stromat. VI. p. 635. Grabe spicil. I. p. 63.). Leicht konnte also daraus, da es in der Art der menschlichen Natur liegt, daß einander gegenüber stehende Gegensätze sich immer schärfer aussprechen, die Vorstellung hervorgehn, die wir bei den ersten Gnostikern finden, daß der höchste Gott dem großen Haufen der Juden nur ein verborgener gewesen sey, nur den Auserwählten bekannt, die Übrigen einen der Weltbildung und Regierung vorgesetzten Engel für den höchsten Gott gehalten und verehrt hätten.

Der erste in dieser Classe der aus den jüdischen theosophischen Schulen hervorgegangenen und nur das fleischlich aufgefaßte Judenthum

zunächst bekämpfenden Gnostiker, dessen System uns näher bekannt werden kann, ist Basilides. Nach dem Zeugnisse der ältesten und frühesten Schriftsteller lebte er in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts und zu Alexandria. Daß er zu Alexandria sich lange aufgehalten, wird auch dadurch bestätigt, daß der Alexandriner Clemens eine genaue Bekanntschaft mit seinen Schriften zeigt, und sein Sohn den ägyptischen Namen Isidor führt. Nur Ein Zeugniß eines in dieser Rücksicht nicht zuverlässigen Schriftstellers (Disput. Archel. et Mani opp. Hippolyt. Fabric. III. p. 193.) macht ihn zu einem Perser, wozu wohl der persische Dualismus seiner Lehre Veranlassung geben konnte. Doch ist vielleicht die Nachricht des Epiphanius, die zwischen beiden auf gewisse Weise in der Mitte steht, die richtigste, daß er aus Syrien, dem Vaterlande der meisten theosophischen Systeme, wo er persische Lehren am leichtesten kennen lernen konnte, nach Alexandria gekommen, und dort als Lehrer aufgetreten sey. Sein Name Basilides mochte Übersetzung des analogen syrischen seyn, wie der syrische Philosoph Porphyrius seinen syrischen Namen Malchion in den griechischen βασιλευς übersetzte.

Von dem System des Basilides sind uns zwei einander in mancher Rücksicht widersprechende Darstellungen geblieben, die in den Schriften der Alexandriner, besonders des Clemens,

zerstreuten Nachrichten durch Fragmente aus des Basilides eigenen Schriften bestätigt, und die Berichte des Irenäus. Nur aus den ersten kann eine richtige Kenntniß von den Principien des Basilides geschöpft werden, die letzten können zu diesem Zweck nur dann gebraucht werden, wenn sie mit diesen übereinstimmen. Doch war Irenäus fern davon, seine Nachrichten zu erdichten, sie rühren auch keineswegs bloß von Mißverständniß und Verdrehung her. Manches trägt ein zu charakteristisches Gepräge, um nicht aus dem Leben der Zeit wirklich entlehnt zu seyn; aber Irenäus irrte nur, wie gewöhnlich bei Darstellung der gnostischen Systeme, darin, daß er die Meinungen und Lebensweisen der spätern Schüler, die im Abendlande herumstreiften, den ersten Stiftern der gnostischen Schulen Schuld gab.

Emanationslehre und Dualismus sind die Grundgedanken des Basilidianischen Systems. In einem Fragment in der Disputation des Archelaus und Mani Hippolyt. l. c. untersucht Basilides die Frage über den Ursprung des Bösen, mit der sich damals alle spekulirenden Geister vielfach beschäftigten; er trägt die Lehre der Barbaren (Perser) vor, und machte diese höchst wahrscheinlich zu der seinigen. Zwei anfangslose Principien, des Bösen und des Guten, Licht und Finsterniß, welche aus sich selbst das Daseyn hatten, da hingegen Alles aus den-

denselben Abgeleitete nur durch sie und in ihnen begründet ist, kein in sich selbst begründetes und daher kein ganz eigentliches Seyn hat (quae ex semetipsis erant, non quae esse dicebantur). Jedes dieser Principien hatte ursprünglich sein eigenthümliches Leben, angemessen seinem besondern Wesen, denn allen Wesen ist das lieb, was ihrer besondern Natur eigen ist, kein Wesen scheint sich selbst schlecht zu seyn.

An die Spitze des Lichtreichs stellte Basilides das über jede Bezeichnung erhabene Urwesen, den deus innominatus oder innominabilis (Philo's ὁν das Aen soph der Kabbala, den θεος, ἀῤῥητος, ἀνωνομαστος der ἀκατονομαστος. Iren. l. 24. II. 16. §. 2.)

Dieses Urwesen trägt alle Vollkommenheit in sich verschlossen. Bevor aus den in demselben verborgenen Lebenskeimen besonderes Daseyn sich bilden konnte, mußten die einzelnen Attribute der überschwenglichen göttlichen Vollkommenheit sich entfalten, deren jedes für sich die ewige Gottheit darstellt und offenbart. Daher stellte er an die Spitze der geistigen Lebensentwickelung die innere aus der Gottheit selbst herfließende Anordnung und Entwickelung des verborgenen göttlichen Lebens (charakteristisch die dispositio des innominabilis oder secundum innominabilem, οἰκονομια του ἀκατονομαστου, oder κατα τον ἀκατονομαστον. Nach der Kabbala

die Form, in welcher der Verborgene sein überschwengliches Wesen entfaltete und offenbarte, Tikunk, denn nur in seinen Zeichen, Simanin, konnte er erkannt werden). Wie diese Attribute, der Idee nach, in einem gewissen Verhältnisse zu einander stehn, eines von dem andern dem Begriffe nach abgeleitet ist, so stellte sie Basilides als von einander ausgeflossen dar. Der Geist (νους), oder Erstgeborne, die erste Offenbarung des Verborgenen, dann die Vernunft λογος, der Verstand φρονησις, die Weisheit σοφια, (wie in der Kabbala Binah und Chochmah) als Inbegrif der göttlichen Ideen, die Macht δυναμις, wodurch Gott seine Ideen zur Vollziehung bringt, die höchste Tugend oder Heiligkeit, δικαιοσυνη, nach dem ebräischen und hellenistischen Ausdruck, ειρηνη, der wahre in der Heiligkeit gegründete Friede (cf. St. Cl. LIV. 539. mit dem Irenäus). — Auch alle geschaffene Wesen können nach der Lehre des Basilides nur durch die Verbindung mit Gott an der wahren Gerechtigkeit und dem daraus herrührenden Frieden Theil erhalten. — Jene sieben δυναμεις bilden mit dem Urwesen, dessen Entfaltung sie ausmachen, die erste Acht, die von allem andern Daseyn der Grund ist, die πρωτη ογδοας. Basilides fand etwas Ähnliches in der persischen Lehre, die end- und anfangslose Zeit mit ihren sieben Amschspands. Die ογδοας war überhaupt in vielen Beziehun-

gen den damaligen jüdischen und griechischen Theosophen eine wichtige Zahl. Die sieben Sterne (πλανητες), von welchen die beständige Veränderung der irdischen Dinge abhängt und regiert wird, die κοσμοκρατορες, was diesem Gebiete angehört daher der Naturnothwendigkeit unterworfen; hingegen was darüber erhaben, die Ruhe des Unwandelbaren, das Reich der Freiheit, σφαιρα ἀπλανης. Sechs Tage der Schöpfung, sechs Jahrtausende der Weltdauer, der siebente Tag Ruhetag, das siebente Jahrtausend glückseliger Ruhe auf Erden am Beschlusse der zeitlichen Weltökonomie (αἰων ὁυτος), der achte Tag Feier der Auferstehung Christi, die herrliche Auferstehung des Weltalls zu einem Reiche der Ewigkeit (αἰων μελλων). So wie von dem unnennbaren Urwesen die erste Siebenzahl seiner mit ihm verbundenen Kräfte emanirt, so emanirt von diesen ἀπορρὸια derselben, die nächste Stufe der sich selbstständig entwickelnden Geisterwelt, die wieder ihr Bild und ihre Offenbarung ist (αντιτυπος) und so immer fort, jede folgende Stufe Ausfluß und Abdruck der früheren, und auf jeder Stufe eine Siebenzahl, bis zu der Zahl von 365 Geisterreichen (ὁυρανοις), welche Zahl als die ganze Lebensentwickelung bezeichnend, von den Basilidianern zusammengefaßt wurde in ihrem mystischen Namen ἀβραξας, α. α. α. β. ρ. ξ.

In diesem Zustande der Geisterwelt waren zwar mannichfaltige Stufen derselben, an Kraft abnehmend, je weiter sie sich von dem ersten Gliede der großen Kette entfernten, aber doch jede Stufe ganz ihre Bestimmung erfüllend, das Bild des Höchsten auf den verschiedenen Stufen des Daseyns wie von mannichfaltigen Spiegeln zurückstrahlend, und durch Eine Harmonie das Ganze mit dem Höchsten verbunden, so lange beide Reiche des Lichts und der Finsterniß getrennt von einander in ihren eigenen Gränzen bestanden. Da aber die Mächte der Finsterniß in ihrem blinden Treiben der Gränzen des Lichtreichs gewahr wurden, ein Schein von der letzten Stufe desselben in ihre Finsterniß fiel, ergrif sie die Begierde nach dem was besser ist, als ihre eigene armselige Natur, und sie suchten sich damit zu vermischen. Diese Vermischung des Lichts und der Finsterniß war ein Hauptpunkt in diesem System. Auf die Folgen derselben in der physischen und moralischen Natur weiset Basilides überall hin. Daher die Vermischung der überall verbreiteten, aus dem Lichtreich herrührenden, nach Freiheit strebenden Seele mit der sie gefangen haltenden, an und für sich todten, und nur durch sie belebten Materie in der ganzen Natur, die Basilides als beseelt durch gefangene Lebenskräfte betrachtete, daher die Vermischung des Vernünftigen mit dem Blinden, der Vernunft

Widerstrebenden im Menschen. Basilides leitet diese Vermischung und diesen Kampf in der menschlichen Natur ab von einer τάραχος καὶ συγχυσις ἀρχικη (Clem. II. 408.), welcher letztere Ausdruck eine doppelte Erklärung zuläßt, entweder die Verwirrung und Vermischung, die im Anfange, oder die mit den verschiedenen Principien (ταις ἀρχαις) vorgegangen. Die Vermischung des Lichts und der Finsterniß macht die Weltbildung nothwendig, deren Absicht und letztes Ziel ist die Sonderung des Lebendigen vom Todten, des Lichtverwandten von dem was der Finsterniß angehört (διακρισις), die Rückkehr aller Naturen zu dem Verwandten (ἀποκαταστασις), und die endliche Vernichtung des sich selbst überlassenen Schlacken der blinden Natur des Bösen herbeizuführen. Die Vermischung des Guten und Bösen soll am Ende zur Verherrlichung und zum gänzlichen Sieg des allein ewig dauernden und alles durchdringenden Lichtreichs dienen. Im Kampfe mit dem Fremdartigen bilden sich die hinabgeworfenen Keime aus den verschiedenen Stufen des Lichtreichs zu einem selbstständigen Geisterleben, die Geisterwelt wird vervielfältiget, entwickelt und individualisirt sich in diesem Gegensatze, die zeitliche Welt enthält eine Aussaat für alle Stufen derselben. Nach dem allgemeinen Gesetz, das wir oben dargestellt, ist diese zeitliche Weltordnung zunächst das Abbild und

der Abdruck der ihr am nächsten stehenden letzten unter den Stufen der Geisterwelt. Dem welcher an der Spitze der sieben Engel dieser Stufe steht, den daher Basilides den Herrscher (ἀρχων) nennt, ist die Weltbildung und Leitung des Weltlaufs zunächst anvertraut. Aber er handelt nicht selbstständig und unabhängig, sondern vollzieht nur die Ideen des höchsten Gottes, von dem Alles zuletzt herrührt, wenn gleich der ἀρχων selbst diese Ideen keineswegs begreift, und in ihrem ganzen Umfange erkennt. Er ist nur ein Werkzeug der προνοια des höchsten Gottes, die Gesetze, nach denen alles Leben sich bilden soll, sind den Naturen gleich bei ihrer Entstehung eingepflanzt, der ἀρχων bringt diese Gesetze nur zur Würksamkeit (Cl. St. IV. 509, wo Clemens κατ ἀνθρωπον gegen den Basilides argumentirt, weshalb man aus seiner Demonstration die Idee desselben wohl ableiten kann). Daher betrachtet Basilides die Welt keineswegs als ihrem Wesen nach von dem höchsten Gott entfremdet, sondern als eine Offenbarung des höchsten Gottes selbst für den, der sie nur so zu verstehn den rechten Schlüssel hat. Moses, sagt er, hat deshalb nicht viele Altäre und heilige Haine errichten lassen, sondern nur einen Tempel hingestellt, anzudeuten, daß nur die Eine Welt Gottes sein wahrer Tempel sey. St. IV. p. 583 (μονογενης θεου κοσμος) (theils

wohl gegen diejenigen heidnischen Philosophen, die eine Vielheit der Welten behaupteten, theils gegen den fleischlichen Sinn der Juden, die den Tempel zu Jerusalem für den einzigen wahren Sitz Jehovah's hielten).

Basilides betrachtete den ganzen Weltlauf als einen Läuterungsproceß (οἰκονομια καθαρσεων) für die gefallenen Lichtwesen; Theodicee war eine Hauptrichtung seines Systems, er wollte zeigen, daß die Verschiedenheit der Schicksale unter einzelnen Völkern und Menschen, da die Einen von Anfang an durch Erziehung und Geburt begünstigt, andre von Anfang an dadurch vernachlässigt und in ihrer höhern Entwickelung gehemmt sind, das Leiden tugendhafter, das Glück lasterhafter Menschen, gegen die Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung keinen Zweifel erregen könne. Alle Zweifel würden verschwinden, wenn der Mensch das große Ganze der Weltökonomie, von dem immer blos ein einzelner beschränkter Theil seinem Auge sich darstellen kann, mit seinem Blick umfassen könnte, denn die himmlischen Lichtkeime, die Seelen, sind von Anfang der Weltbildung her in einer beständigen Wanderung, durchlaufen fortschreitend alle Lebensformen, um sich von dem Fremdartigen zu reinigen und zur freien Würksamkeit ihres Lichtwesens sich hinaufzubilden, von der niedrigsten Stufe des natürlichen Lebens, wo die Seele dem Übergewicht des

Princips der Finsterniß, der Materie, ganz zu unterliegen scheint, und daher nicht zum Bewußtseyn ihrer selbst kommen kann, durch die verschiedenen Stufen des menschlichen Daseyns unter den verschiedenen Völkern, in welchen das Lichtprincip immer mehr zum Bewußtseyn und zur Freiheit sich entwickelt, bis es durch das Christenthum zum klaren Bewußtseyn und zur völligen Befreiung von der Macht der Finsterniß erhoben wird. Von dem Zustande der Seelen in den Thierkörpern erklärte Basilides die Stelle Röm. 7, 9 „ich lebte einst ohne Gesetz“ ehe ich nämlich in diesen Körper kam, will der Apostel sagen, lebte ich in einer solchen Körpergestalt, die keinem Gesetze unterworfen war, eines vierfüßigen Thieres oder Vogels, v. Orig. Commentar. in ep. ad. Rom. Vol. IV. opp. p. 549. Diesen Läuterungsproceß leiten unter dem ἀρχων andre Engel, die theils den einzelnen Völkern, theils auch den einzelnen Menschen besonders vorgesetzt sind, die die Seelen bei ihren Einkörperungen begleiten, ihnen in ihren Leiden und Kämpfen zur Hülfe kommen, und sie zum Licht zu erheben suchen (ἀγγελοι φωταγωγοι, die Genien oder Dämonen).“ S. die Worte des Isidorus, des Sohns des Basilides Cl. St. VI. 641. Ein weit verbreiteter aus einem kindlichen Menschenalter herrührender Glaube, daß jeder Mensch in der Welt, der er seinem wahren Wesen nach angehört,

und in die er einst selbst eintreten soll, schon hienieden seinen besondern mit ihm zunächst verbundenen Freund habe.

Auch die glücklichen oder unglücklichen Schicksale des einzelnen Menschen in diesem Leben sind Folgen seines Verhaltens in einem frühern Zustande, und der Beschaffenheit mit der er in dieses neue, zeitliche Leben hineingetreten; denn es ist durchaus der göttlichen Gerechtigkeit zuwider, irgend ein Wesen unverdient leiden zu lassen; jedes Leiden ist Strafe für ein entweder früher begangenes, oder im Menschen vorhandenes und nur aus Mangel äußerer Veranlassung noch nicht zur Würksamkeit gekommenes Böse, jedes Leiden dient zur Läuterung. So kann ein Mensch in diesem Leben, wenn gleich einen frommen Wandel führend, das Böse eines frühern Lebens büßen, er wird aber auch die Früchte seines frommen Wandels in seinem auf dieses Leben folgenden Zustand einärndten. St. Cl. 508. Die Stelle von der Vergeltung bis ins dritte und vierte Geschlecht Exod. 20, v. 5. bezog er auf diese Vergeltung durch die Seelenwanderung, v. Didask. Anatol. Clem. opp. p. 794. Die Leiden, Kämpfe und Beängstigungen der Lichtnaturen in dieser fremdartigen Welt, sind nicht unmittelbare besondere Würkungen des Gottes, von dem nur das Gute herfließt, sondern sie gehn von selbst aus der Lage dieser Naturen,

im Verhältniß zu der fremdartigen Welt, aus der sie sich hinaufkämpfen müssen, hervor, das Schlechte kann auch nie eine volle Gewalt über die Lichtnaturen erhalten, und ist nur wie der Rost, der an das Eisen sich ansetzt St. LIV. 509. Doch durch diesen ganzen Läuterungsproceß konnte das höchste Ziel, die Wiedervereinigung der gefallenen Lichtnaturen mit den verschiedenen Stufen des höchsten Lichtreichs, dem sie angehören, nie erreicht werden, der ἀρχων selbst, auf der niedrigsten Stufe der Geisterwelt, wußte von diesem höchsten Ziele nichts, er glaubte nur über solche Wesen zu herrschen, die ihrer Natur nach und für immer ihm unterworfen seyen, wußte nicht, daß unter diesen Naturen solche seyn, die der höchsten Stufe des Daseyns angehörten und sich einst über die ganze Welt und ihn selbst erheben sollten. In diesem Zustande mußten also die Lichtnaturen immer unter den Gesetzen dieses Weltbeherrschers gefangen bleiben, konnten zwar durch die Metempsychose zu einer höhern Stufe hinaufsteigen, sich aber nicht über den Kreislauf derselben erheben, nicht zum Bewußtseyn ihrer wahren Natur und Bestimmung gelangen. Dies Ziel konnte nur erreicht werden, wenn der höchste Gott des Lichtreichs unmittelbar in dieser Welt offenbart wurde, die erhabene Bestimmung der Lichtnaturen klar aussprach, und sie selbst durch seine eigene Kraft über die Ge-

setze des niedern Weltbeherrschers und den Kreislauf der Welt zur unmittelbaren Verbindung mit dem höchsten Lichtreich erhob. So zeigte Basilides die Nothwendigkeit einer Erlösung durch Gott selbst. Seine Lehre schloß sich hier an diejenige an, die er in der Kirche ziemlich allgemein verbreitet fand, daß erst durch den Erlöser der Eintritt in das Himmelreich den menschlichen Seelen möglich gemacht werden konnte, bis dahin mußten auch die Frommen in dem allgemeinen Zustande der Verstorbenen (inferi, ἅδης) bleiben. An die Stelle des Himmelreichs setzte Basilides, was ihm dasselbe war, das höchste Lichtreich mit seinen verschiedenen Stufen, und an die Stelle der inferi das Reich des Archon überhaupt, den Kreislauf der Metempsychose.

Aber mit der Lehre von dem göttlich menschlichen Erlöser, wie sie von den Aposteln vorgetragen, und in der allgemeinen, das Eine wesentlich-christliche immer erhaltenden Kirche fortgepflanzt war, konnte Basilides nicht übereinstimmen. Die Lehre von der Erscheinung des Göttlichen in Knechtsgestalt, von einem χριστος ἐν σαρκι, einem gekreuzigten Erlöser, war nicht allein den politisch-fleischlichen, sondern auch den magisch-theosophischen Juden ein Ärgerniß. Für diejenigen also, die doch von dem Göttlichen und Majestätischen in dem Leben und Würken Jesu ergriffen waren, den göttlichen

Erlöser in ihm also anzuerkennen sich gedrungen fühlten, blieben nur zwei Annahmen über, die Übertragung der unter jüdischen Theosophen schon vorhandenen Ansicht von den Theophanieen des alten Testaments, als einer Verhüllung des Göttlichen in sinnlichen Scheinformen, auch auf die Erscheinung des himmlischen Erlösers in Jesu Person, der sogenannte Doketismus, oder die Unterscheidung zwischen einem himmlischen, erlösenden Geiste, und dem Menschen Jesus, dessen sich jener nur als eines Organs, um unter den Menschen zu würken, bedient. Diese letztere Ansicht konnte sich leicht an jüdische Messias-Ideen und an die Geschichte Christi anschließen. Denn viele Juden dachten sich ja unter dem Messias einen bloßen, durch gesetzliche Frömmigkeit ausgezeichneten Menschen, den deshalb Gott zum Messias auserwählt, der nichts basonders würken konnte, und weder von Andern für den Messias erkannt werden konnte, noch sich selbst dafür erkannte, bis er durch den wieder in der Welt erschienenen Elias feierlich als Messias eingeweiht, und nun mit der göttlichen Kraft, durch die er würken sollte, ausgerüstet wurde v. Justin. Dial. c. Tryph. Jud. p. 226. 268. 291. ed. Colon. Juden, die an ihren einmal aufgefaßten Meinungen festhielten, übertrugen diese Ansicht auf Jesum, wie von solchen, die im zweiten Jahrhundert sogenannten Ebioniten

herrührten. Jene außerordentliche Begebenheit der Taufe Christi am Jordan, nebst den damit verbundenen Erscheinungen, machte auf die Gemüther der Menschen einen schon früh durch Überlieferung weit fortgepflanzten Eindruck, zwar hätte das Himmlische in der Person des Menschensohns, obgleich unter der Decke der menschlichen Natur sich selbst verbergend, die für etwas höheres empfänglichen Menschen wohl auf ihn als den Göttlichen aufmerksam machen können; aber er offenbarte doch nicht die in die Augen fallende Herrlichkeit und Majestät, die sich in seinen Worten und Werken seit jener ausserordentlichen Einweihung darlegte. Eine solche Unterscheidung paßte auch ganz in das System des Basilides, Jesus war ihm ein bloßer Mensch, durch Eigenschaften des Geistes und Herzens vor audern ausgezeichnet, zu der höchsten Stufe menschlicher Vollkommenheit gelangt, aber als Mensch konnte er sich nicht über die menschliche Natur und also auch diese nicht zu Gott erheben. Mit diesem verband sich bei der Taufe am Jordan der höchste göttliche Agent, der νους, unter der sinnlichen Scheinform einer Taube ließ er sich auf ihn hinab, in so fern derselbe das Heil der Menschen zu befördern diente, nannte ihn Basilides διακονος. Die Namen διακονος und διακονειν scheinen auch in der theosophischen Sprache gebrauchliche Ausdrücke gewesen zu seyn, für

himmlische zur Erleuchtung und Erlösung der Menschheit dem höchsten Gott dienende Geister, vielleicht befördert durch diejenigen Stellen, wo Christus von seinem Beruf zum διακονειν redet (Clemens Paedag. LIII. 215. ὁ λογος θεου διακονος, ἡμων δε παιδαγωγος, St. LV. 563. ἐλπιζειν και βλεπειν δια της των πρωτοκτιστων διακονιας. Didask. Anatol. 792. a). Es ist uns eine Stelle, vermuthlich aus einer Erklärung des 111. Psalm, von dem Basilides geblieben, worin er seine Ansicht von jener merkwürdigen Begebenheit darlegt, v. 9 fand er die Worte λυτρωσιν ἀπεστειλε τῳ λαῳ ἀυτου, dies war ihm die Erlösung der höheren Naturen, als des eigentlichen Volks Gottes, durch den herabgekommenen διακονος geschehn, als Grund dieser Erlösung setzte er, was er in die Worte ἀρχη σοφιας φοβος κυριου hineinlegte, nämlich die Bestürzung des Archon. über die unerwarteten höheren Offenbarungen St. LII. 375. „Der Weltherrscher selbst, als er die Worte des heilbringenden Geistes vernahm, ward von Bestürzung ergriffen, über das was er hörte und sah, durch die unerwartete frohe Verkündigung überrascht, und diese seine Bestürzung, welche hier Furcht genannt wird, wurde der Grund der die Geschlechter sichtenden, sondernden, vollendenden und die ursprüngliche Harmonie wieder herstellenden Weisheit (σοφια φυλοκρινητικη, διακριτικη, τελεντικη, ἀποκαταστατικη), denn

der Weltherrscher sondert nun von der Welt die höhern Naturen (ἐκλογη) und läßt sie frei.“ Der Sinn ist dieser: der Weltherrscher hatte in der Person Jesu nur einen ihm unterworfenen Menschen gesehen, nun hörte er ihn auf einmal mit dem himmlischen Geiste verbunden Dinge offenbaren, von denen er selbst nichts gewußt hatte, der ἀρχων des Basilides war, wie der Demiurgos des Valentin, keineswegs ein dem höchsten Gott und seinem Reiche feindseliges, sondern ein demselben untergeordnetes mit dem Höchsten unbekanntes Wesen, einer höhern Weltordnung dienend, ohne sich derselben bewußt zu werden. Die Offenbarung des Höchsten, von der er selbst bisher nichts geahndet hatte, vernehmend, betet er an, erkennt das Höhere an und dient mit Freude dem höhern Reich, das ihm nun erst bekannt wird. Er erkennt, daß er über diejenigen Naturen keine Gewalt habe, welche diesem höhern Reiche angehören, durch die Verbindung mit dem himmlischen Erlöser und durch ihn mit dem höchsten Gott selbst dem Reiche desselben einverleibt werden. Diese Naturen also erheben sich durch diese Verbindung unmittelbar zu Gott, ausgeschieden aus der dem Archon unterworfenen Welt brauchen sie nicht mehr den Kreislauf der Metempsychose zu durchlaufen (die διαιρεσις), sie gelangen schon hier zur Verbindung mit der höhern Welt, der sie an-

gehören, im Gemüth durch den Glauben, und werden am Ende vollends derselben einverleibt (die ἀποκατάστασις). Der nicht gemein denkende Mann hatte den höhern Sinn und die höhere, weltüberwindende und Alles durchdringende Kraft des Christenthums auf seine Weise erkannt und ausgesprochen. Das Christenthum hat etwas in der Welt geoffenbart, wovon alle menschliche Einrichtungen und Systeme nichts Ähnliches hatten, es erhebt alle Menschen, die es aufnehmen, unter welcher Nation sie sich auch befinden mögen, durch ein göttliches, freimachendes Lebensprincip, das Bewußtseyn einer himmlischen Bestimmung, über die Gewalt vorhandener Gewohnheit, Einrichtungen, Vorurtheile; es macht überall, was keine menschliche Lehre vermag, den innern Menschen erst frei, und verbindet die Getrennten zur Theilnahme an Einem Gottesreich, dem sie schon hienieden durch ihr inneres Leben angehören, bereitet dadurch vor die Wiederherstellung der allgemeinen Einheit und Harmonie als das letzte Ziel. Der Tag der Taufe Jesu, als der Tag des Eintritts des erlösenden Geistes in die Welt, zuerst sich mit dem vollkommensten Menschen, so dann mit allen Menschen, die ihn in sich aufnehmen würden, zu verbinden, war also dem Basilides der wichtigste Tag in der ganzen Geschichte der Menschheit, der Grundstein in dem ganzen Erlösungswerk, der Tag der Taufe

Jesu,

Jesu, den sie auf den zehnten Januar setzten, war daher der erste Festtag der Gemeinde des Basilides, die Nacht vorher (da überhaupt die Pervigilien, nächtlichen Versammlungen, wegen der Stille und Weihe der Nacht bei den Christen besonders beliebt waren) brachten sie in ihren Gemeindeversammlungen mit dem Lesen der heiligen Schrift zu. Dies Fest der Taufe Christi war vermuthlich nicht nach ihrer besondern Theorie erst gebildet, sondern sie hatten es vorgefunden in den Kirchen, woher sie kamen, in Syrien. Dort finden wir ja dieses Fest im vierten Jahrhundert überall eingeführt, da hingegen die Einführung des Weihnachtsfestes zur Zeit des Chrysostomus dort Widerspruch fand. Schwerlich würde man in der Aufnahme eines Festes den Gnostikern gefolgt seyn; hingegen läßt sich wohl denken, daß diese gerade die Feier dieses Festes benutzten, um vorzugeben, daß ihre Lehre die ursprüngliche sey, denn nun konnten sie wohl zu ihren Gegnern sagen: Ist es nicht klar, daß auch ihr voraussetzt, daß bei der Taufe die Verbindung Jesu mit dem himmlischen Erlöser angefangen, denn sonst würdet ihr ja das Fest der Geburt, nicht das der Taufe Jesu feiern?

Hingegen dem Leiden Jesu, welches nach der allgemeinen Kirchenlehre als ein Hauptheil des Erlösungswerks angesehn wurde, konnte Basilides, nach seinem System, keinen Theil

daran zuschreiben. Den eigentlichen Erlöser, den himmlischen Erlöser, konnte ja das Leiden gar nicht treffen; der mit ihm verbundene Mensch Jesus aber konnte nicht zum Besten der Menschen leiden, weil überhaupt keiner für andre leiden kann, denn jedes Böse führt Leiden und Strafe mit sich, die zur Läuterung nothwendig sind, es ist der gerechten Weltordnung zuwider, daß irgend ein Wesen ohne eigenes Verdienst leide, also auch Jesus nicht, als Mensch konnte er auch gar nicht frei vom Bösen seyn, wenn er gleich der vollkommenste war, denn jeder Mensch bringt eine mit dem Stoff des Bösen befleckte Lichtnatur mit. Es sind nur zwei Fälle möglich, entweder dies Böse ist zur Würksamkeit gekommen; so muß der Mensch das begangene Böse durch Leiden büßen, oder es ist noch nicht zur Würksamkeit gekommen, wie das in der Natur der Kinder vorhandene Böse (το ἁμαρτητικον), das nur noch keine Veranlassung würksam zu werden gefunden hat. (So rechtfertigt er die Güte Gottes, welche zu rechtfertigen die vornehmste Absicht des frommen, aber von jüdischen Gerechtigkeitsbegriffen beengten Mannes war, bei den Leiden der Kinder: durch die Güte des himmlischen Vaters werden sie schon früh von dem Bösen gereinigt und viele zukünftige Leiden ihnen erspart.) Bei Jesu kam nun noch das Bewußtseyn hinzu, für die höchste und heiligste Wahrheit zu leiden, wel-

ches ihm das Leiden versüßte. Diese Ansicht von dem Leiden Jesu, die freilich in seinem System nothwendig gegründet war, trug Basilides, wie es scheint, nicht besonders und ohne Veranlassung vor, weil er doch nicht gern etwas entwürdigendes von der Person Jesu sagen wollte; sondern nur gelegentlich, in's Gedränge getrieben durch die Einwendung der Gegner gegen seine Behauptung, daß jedes Leiden nothwendig verschuldet sey: — daß bei Jesu Leiden dies doch nicht statt finden könne. Aus dem 23. Buch seiner Exegetica St. L. IV. S. 506. „Wenn ihr aber alle diese Untersuchungen übergeht, und mich durch die Anführung gewisser Personen in die Enge treiben wollt, indem ihr etwa sagt: so hat doch jener gesündigt, da er gelitten; so werde ich antworten, wenn ihr es gelten lasset: er hat zwar nicht gesündigt, er ist aber zu vergleichen mit dem leidenden Kinde. Wenn ihr aber zu sehr auf mich eindringt, werde ich sagen, daß jeder Mensch, wen ihr auch nennen mögt, Mensch sey, Gott aber vollkommen gut, denn Keiner ist nach jener Stelle Hiob 14, 4. frei von Flecken.“ Nach diesen Grundsätzen konnte Basilides auch in der Lehre von den Würkungen der Erlösung durch Christum und den Folgen des Glaubens an ihn mit der allgemeinen Kirchenlehre nicht übereinstimmen. Darin kam er mit der allgemeinen christlichen Lehre überein, daß durch die Verbindung

mit dem Erlöser die Gewalt des Bösen über den Menschen aufgehoben, sein Herz vom Bösen gereinigt, und zu einem göttlichen Leben wiedergeboren werde. Aber er konnte nicht zugeben, daß auch alle Folgen der vor der Bekehrung begangenen Sünden für den wiedergebornen Menschen aufgehoben würden, daß er gerechtfertigt vor Gott keine Strafe zu leiden habe, hier nöthigte ihn sein beengender Dogmatismus, seine dualistische Rechtstheorie der göttlichen Gnade Gränzen zu setzen. Jeder Flecken des Bösen, jede früher begangene Sünde muß nothwendig durch Leiden gebüßt und geläutert werden, bis ein Wesen nach seiner Bestimmung in die Region der Reinheit und Heiligkeit eingehen kann, also auch jeder Christ muß nothwendig das vor seiner Bekehrung begangene Böse und das in der Welt mitgebrachte und nur aus Mangel an äußerer Veranlassung noch nicht zur Würksamkeit gekommene Böse durch Leiden büßen, daher die Leiden der Christen. Basilides sagt bei Cl. St. L. IV. p. 536, daß nur die Strafen von unabsichtlich und in Unwissenheit begangenen Sünden erlassen werden könnten. Dieser Ausdruck ist freilich sehr unbestimmt, fast könnte man, wenn man damit jene oben angeführte Stelle vergleicht, wo Basilides den Zustand der Seelen in Thierkörpern als einen solchen schildert, in dem sie noch nicht durch das Gesetz zum Be-

wußtseyn der Sünde gekommen, vermuthen, daß von den Würkungen der blinden Begierde in diesem Zustande die Rede sey.

Die Verfolgungen gegen die christliche Kirche wurden von den meisten Christen als ein Werk des das Christenthum bekämpfenden Satans angesehn. Mit dieser Ansicht stimmte Basilides nicht überein; er schrieb dem bösen Princip nicht die Macht zu, etwas gegen die Christen zu würken; den Weltherrscher aber betrachtete er nicht als Gegner, sondern Beförderer der christlichen Kirche, der die Fügungen des Weltlaufs zum Besten der Christen leite. Er sah die Verfolgungen als eine Wohlthat Gottes für die Christen an, wodurch er ihnen Gelegenheit verschaffe, die nothwendigen Läuterungsstrafen für ihre früheren Vergehungen und Verbrechen auf die tröstlichste und ehrenvollste Weise zu leiden, als Christen. Nach dieser Ansicht von dem Märtyrerthum bekämpfte er die Verehrung der Märtyrer, denn das Märtyrerthum erschien ihm, dieser Ansicht gemäß, als eine ausgezeichnete Wohlthat, welche den Christen ohne ihr Verdienst durch die Güte einer die zu ihrer Läuterung nothwendigen Leiden mildernden Vorsehung zu Theil werde, nicht als ein besonders verdienstliches Werk. Seine Worte bei Clemens Strom. L. IV. S. 506: „Ich sage, daß Alle, welche in die sogenannten Verfolgungen gerathen, entweder weil sie durch andre Verge-

hungen gesündigt haben, zu dieser Segnung geführt werden durch die Gnade dessen, der Alles leitet, damit sie nicht als Verurtheilte wegen allgemein anerkannter Verbrechen leiden sollen, nicht als Ehebrecher oder Mörder beschimpft, sondern als Christen, was ihnen solchen Trost gewähren wird, daß sie gar nicht zu leiden glauben; aber wenn auch Einen das Leiden trift, der vorher gar nicht gesündigt, so ist dies erstens selten und auch ein solcher kann nicht durch die Nachstellung einer bösen Macht etwas leiden; sondern wie das Kind, das nicht scheint gesündigt zu haben."

Die Anthropologie des Basilides war aus seinen theosophischen Principien abgeleitet: die Seele, das geistige Wesen des Menschen, die Lichtnatur, war ja ursprünglich mit dem Blinden, Hylischen, vermischt worden, daher die blinden Naturtriebe, welche die vernünftige Natur des Menschen zu beherrschen suchen, die Quelle aller Leidenschaften und Begierden, diese nannte daher Basilides fremdartige Anhängsel oder Zusätze der vernünftigen Seele, gewisse würklich existirende Geister, welche durch die ursprüngliche Verwirrung und Vermischung zu der vernünftigen Seele hinzugekommen sind, diese machen die blinde, der Vernunft widerstrebende Seele aus, welche der ψυχη λογικη entgegen steht. Mit dieser vermischen sich noch die von den fremdartigen Gegenständen, Thie-

ren, Pflanzen, Steinen, herrührenden Idole, welche das jenen Gegenständen Analoge in der Seele würken, die denselben entsprechenden Eigenschaften und Begierden ihr mittheilen, daher die Begierden der Seele nach den äußern Gegenständen durch die Idole derselben hervorgebracht, daher die Begierden und Eigenschaften, die den Charakter der blinden Natur an sich tragen, die Wollust des Bockes, die Mordlust des Wolfes, das Spielende des Affen, die Härte der Steine. Gegen diese seine Theorie wurde eingewandt, daß dadurch der Mensch Sklave fremdartiger Würkungen werde, und sein Schlechtes Entschuldigung erhalte Sein Sohn Isidorus rechtfertigte ihn dagegen in seinem Buche περι προσφυους ψυχης (Cl. St. II. 409.) „Wenn du aber Jemandem die Überzeugung mittheilst, daß die Seele nicht bloß eine einfache sey, sondern durch die Gewalt der fremdartigen Beimischungen die Leidenschaft der Schlechten entstehe, so werden diese keinen geringen Vorwand erhalten zu sagen: Ich bin gezwungen, fortgerissen worden, ich habe gegen meinen Willen das gethan; da er doch den schlechten Begierden vorangegangen und gegen die Gewalt des Fremdartigen nicht gekämpft hat, denn wir sollen durch das Vernünftige über die niedere Schöpfung in uns Herr werden."

Nach der Lehre des Basilides gelangen die Menschen durch das Christenthum, oder die

Verbindung mit Gott durch den Erlöser, zum Bewußtseyn ihres höheren Wesens, vermöge dessen sie einer höhern Stufe des Daseyns angehören, sie erkennen sich daher als Auserwählte, die in der Welt Fremde sind, über die Welt erhaben (ἐκλεκτους, ξενους ἐν τῳ κοσμῳ, ὑπερκοσμιους St. L. IV. 540), Basilides suchte zu zeigen, daß der Mensch nur vermittelst jenes Höheren, wodurch er über die Erscheinungswelt erhaben sey, mit der höhern Welt, der er dadurch angehöre, in eine Verbindung treten könne, daß der Glaube nicht eine bloße Gedächtniß- oder Verstandessache, sondern ein würkliches Eingehn des Gemüthes in eine höhere Stufe des Daseyns sey, welche reelle Verbindung sich in dem Leben des Menschen offenbaren müsse. Er definirte daher den Glauben als eine Hinneigung der Seele zu einem Etwas, das der Anschauung noch nicht gegenwärtig ist (ψυχης συγκαταθεσιν προς τι των μη κινουντων αἰσθησιν δια το μη παρειναι Cl. II. 371), ein geistiges Ergreifen, welches ohne Beweis die Wahrheit findet (καταληψιν νοητικην τα μαθηματα ἀναποδειχτως ἑυρισκουσαν L. II. 363). Basilides unterschied sich dadurch von andern Gnostikern, daß er die πιστις als das Höchste setzte, nicht derselben als einem sehr untergeordneten Standpunkte die Gnosis als die höhere Einsicht in das wahre Wesen der Religion entgegenstellte. Doch wie er in dem

höhern Leben und der damit verbundenen Anschauung verschiedene Stufen annahm, so auch in der πιστις. Er entfernte sich allerdings, wie alle Gnostiker, von dem pauliniſchen Begriff der πιστις, welche, nach demselben, weder eine bloß auf Autorität gegründete Annahme gewisser nur äußerlich aufgefaßter Glaubensartikel (welchen Begrif die Gnostiker allein bei ihrer Polemik gegen die allgemeine Kirchenlehre vom Glauben vor Augen hatten), noch ein gewisser Kreis von Anschauungen ist; sondern eine praktische Aneignung solcher Wahrheiten, die nothwendig auf die sittliche Natur des Menschen einwürken und beseelendes Princip des Lebens werden). Basilides, der alle Religionslehren aus seinem theosophischen System ableitete, leitete jene verschiedene Stufen des höhern Lebens ab aus den verschiedenen Stufen der Geisterwelt (διαστηματα), aus welchen die gefallenen Naturen abstammen und mit denen sie sich hienieden durch den Glauben wieder in Vebindung setzen. Daher sagt er: Der besondere Standpunkt der πιστις und ἐκλογη ist angemessen dem besondern Standpunkt (Stufe) der Geisterwelt, die Stufen des Glaubens in der Welt (der κοσμικη πιστις) entsprechen der ὑπερκοσμιος ἐκλογη L. II. 363. Es frägt sich nun, ob Basilides allen Menschen die Fähigkeit zuschrieb, an der Erlösung Theil zu nehmen, und zu einem unvergänglichen und seligen Leben zu ge-

langen (welches beydes diesen Theosophen identisch ist, denn alles Schlechte sollte sich zuletzt in den Schlacken der ὑλη auflösen und mit derselben vernichtet werden), oder ob er eine besondere Classe von χοικοις oder ὑλικοις annahm; blinden Organen des bösen Princips, in denen nichts Höheres vorhanden ist. Aus seiner Lehre scheint dies letzte nicht zu folgen, denn er scheint ja die Seelen als gefallene Lichtwesen betrachtet zu haben, die sich von den fremdartigen Beimischungen läutern sollen, in allen Menschen, daher zwei Seelen. Auch mußte er allen Menschen freie Selbstbestimmnng zum Guten zuschreiben, wenn Isidor als consequenter Ausleger der Lehre seines Vaters, nach dem eigenen Sinn desselben, gelten soll, denn er suchte ja eben zu zeigen, daß jeder Mensch durch das λογικον über das ἀλογον siegen müsse. Der Alexandriner Clemens hingegen beschuldigt den Basilides ausdrücklich, der Freiheit der Selbstbestimmung zu nahe zu treten, und den Glauben bloß aus der besondern Natur abzuleiten. Aber die Definition des Glaubens, welche er zum Belege anführt, beweiset dieses gerade nicht; sondern nur, daß es dem Basilides darum zu thun war, darauf hinzuweisen, daß der Glaube eine Handlung der göttlichen Natur im Menschen sey, nicht bloß eine äußerliche Annahme, sondern etwas Wesentliches, das Vorhandenseyn einer höhern Welt im Gemüthe,

die besondere Anschauung (νοησις ἐξαιρετος) sey zugleich Glaube und Herrschaft, schon eine wahrhafte innere Theilnahme am Reiche Gottes, eine Schöpfung des Schönen, ein Wesen oder eine Natur würdig zur Nähe des höchsten Urhebers zu gelangen (οὐσιαν ἀξιαν του ποιησαντος πλησιον ὑπαρχειν), eine Natur, das Daseyn einer unübertrefflichen Schöpfung, eine unaussprechliche Schönheit. Die ἐλπις, welche der Apostel Paulus so häufig neben die πιστις stellt, setzt Basilides jedem Standpunkt des Glaubens besonders correspondirend, die sichere Erwartung derjenigen Stufe des höchsten Geisterreichs, die dem Menschen im Glauben schon würklich gegenwärtig ist, nach der Auflösung in der That einverleibt zu werden (προσδοκια κτησεως ἀγαθου).

Die Sittenlehre des Basilides ging von dem Princip aus, daß ein verwandtes höheres Leben in der ganzen Schöpfung verbreitet sey, welches der zum Bewußtseyn des Höhern erwachte Mensch mit Liebe umfassen müsse, von der blinden Begierde, die von dem Ungöttlichen in der Schöpfung herrührt und zu demselben hintreibt, sich freimachend. „Der Mensch soll dahin gelangen, sagt Basilides, wie Gott Alles zu lieben, weil Alles mit Allem verwandt ist (ὁτι λογον ἀποσωζουσι προς το παν ἁπαντα), nichts zu hassen und nichts zu begehren, St. L. IV. p. 508. a. cf. St. L. VII. p. 748. a. Er

zeichnete sich dadurch aus, daß er fern war von den beiden Extremen gnostischer Systeme, übertriebener Ascetik oder muthwilliger Gesetzverachtung. Er legte der Ascetik, dem ehelosen Leben, keinen Werth und kein Verdienst an und für sich bei, sondern betrachtete beides nur als Mittel für einen besondern höhern Zweck. Diese Ansicht zeigt er, oder wenigstens Einer aus seiner Schule, bei der Erklärung der Stelle Matth. c. 19, v. 11., zugleich merkwürdig dadurch, daß er sich von den vielfachen, in dieser Zeit gewöhnlichen Mißverständnissen dieser Stelle fern zu halten wußte." Einige haben von der Gebnrt an eine Entfernung vom weiblichen Geschlecht, diese thun Recht, ihrer natürlichen Organisation folgend nicht zu heirathen. Andre die entweder, wie die Schauspieler, welche aus Eitelkeit sich selbst beherrschen, oder welche durch irgend einen Unglücksfall Eunuchen geworden sind, alle diese sind nothgezwungen, nicht durch vernünftige Entschließung, Eunuchen geworden, Andre sind diejenigen, welche um des ewigen Reichs willen Eunuchen geworden sind, die wegen der mit der Ehe verbundenen Umstände diesen Entschluß fassen, weil sie die Geschäfte bei der Anschaffung der Lebensbedürfnisse fürchten." So empfiehlt Isidor Cl. St. III. 427. in seiner Ethik die Ehe als Mittel zur Unterdrückung der sinnlichen Lust, denen die sonst mit beständigen Reizungen durch die-

selbe würden zu kämpfen haben, und fügt dann die schönen und merkwürdigen Worte hinzu: „Wenn aber aus deinem Dankgebet eine Bitte für die Zukunft wird (εὐχαριστια, Dank für die Kraft, die dir Gott bisher geschenkt, die Sinnlichkeit zu überwinden, — alles Gute im Menschen Gnadenwürkung in den Gläubigen, die allgemeine Ansicht der ältesten christlichen Kirche, αἰτησις, Gebet dessen, der Anfechtung fühlt, durch Gottes Kraft dagegen bewahrt zu werden, die Starken sind die εὐχαριστουντες, die Schwachen αἰτουντες), wenn du zwar für den Augenblick fest stehst, aber dich nicht für die Zukunft sicher fühlst, nicht zu fallen, so heirathe! Ist Einer aber jung, oder arm, oder schwach, und will deshalb nicht heirathen, wie es die Vernunft verlangt, so ziehe er sich nur von seinem Bruder nicht zurück und er sage zu sich selbst: ich bin in das Heiligthum eingetreten (kann sich beziehen zugleich auf das innere Heiligthum und die Versammlung der Gemeinde), es kann mir nichts Schlimmeres geschehen. Wenn doch eine Besorgniß in ihm aufsteigt, so sage er nur zum Bruder: lege mir die Hand auf's Haupt (der alte heilige Gebrauch der gläubigen Christen v. I. Joh. V. 16), daß ich nicht sündige und er wird eine innere und äussere Hülfe erhalten. Es sey nur sein Wille, das Gute zu üben, und er wird es erlangen." Darauf fügte er hinzu, daß nur der aufrich-

tige Wille, der nicht nach äußern Rücksichten handle, der Sittlichkeit Bedeutung gebe: „Zuweilen aber sagen wir mit dem Munde: wir wollen nicht sündigen, und doch ist unser Sinn auf Sünde gerichtet, ein Solcher thut aus Furcht nicht was er will, damit ihm keine Strafe zugerechnet werde.“ Darauf von dem rechten Maaße der Ascetik in der Beschränkung der Bedürfnisse; er theilt diese in natürliche und nothwendige, die man befriedigen müsse, und zwar natürliche, aber nicht nothwendige, die man besiegen und beschränken könne.

Basilides gehörte weder in die Classe der judaisirenden Theosophen, noch der durchaus antijüdischen Gnostiker. Er mogte wohl annehmen, daß der höchste Gott bis zur Offenbarung durch seinen νους, der zuerst die gottverwandten Naturen zum Bewußtseyn ihres Wesens führte, ein verborgener gewesen, daß zwar die Israeliten sein Volk dargestellt, aber nur eine Anzahl von Geweihten und Erleuchteten zu allen Zeiten ihn würklich erkannt und seine Erkenntniß als Mysterium fortgepflanzt habe; diese, die wahren Israeliten im geistigen Sinne, daß hingegen die Masse der übrigen Juden den ἀρχων του κοσμου, den der in der jüdischen Ökonomie Alles geleitet und regiert hatte, für den einzigen Gott gehalten. Aber darum trennte Basilides das Judenthum nicht durchaus von der höhern Gottesoffenbarung, wie er auch die

Weltschöpfung nicht von dem Zusammenhang mit dem unsichtbaren Gottesreich losriß, denn nach seiner Ansicht war ja der ἄρχων das unbewußte Organ einer höhern Weltordnung, er offenbarte, ohne sich dessen bewußt zu werden, den höchsten Gott und seine Herrlichkeit, so war auch das Judenthum durchaus Offenbarung der höchsten Weltordnung, Vorbild der vollkommnen Religion. Aber erst durch das Christenthum ward dem Archon selbst dieser eigentliche Sinn seiner Religion aufgeschlossen. Das geistige Geschlecht unter den Juden waren ihm die Propheten, die, sey es, nach seiner Ansicht, bewußt oder unbewußt wie der Archon, auf die Erscheinung des Erlösers und seine Wirkungen hinwiesen und die Patriarchen, die als Überlieferer der ältesten Weisheit sehr verehrt wurden. Außer den ächten prophetischen Schriften, hatte die Schule des Basilides auch apokryphische, Parchor, Barkoph und Barkabas (wenn beide nicht einerlei Namen sind), über die des Basilides Sohn Isidor einen Commentar schrieb. Schwerlich waren diese von ihm erst erdichtet, sondern so wie manche andere einem verehrten Namen untergeschobene Schrift früher vorhanden, die wenn sie uns geblieben wären, der Quelle der gnostischen Theosophie weit näher führen würden. Ferner legten sie großen Werth auf ein vorgebliches prophetisches Buch des Cham, das wie so manche an-

dre apokryphische Schrift, von einem Patriarchen abgeleitet wurde. Isidorus war so sehr überzeugt, die Kenntniß der höhern Geisterlehre sey ein Eigenthum der Juden, und von den Patriarchen immer als Geheimlehre unter ihnen fortgepflanzt, daß er nach der allgemeinen Voraussetzung der alexandrinischen jüdischen Gelehrten zu zeigen suchte, was die griechischen Philosophen von Wahrheit erkannt, hätten sie aus den prophetischen Schriften entlehnt, in dem ersten Buch seiner Auslegung ihres Propheten Parchor (St. L. VI. p. 641.), wo sich die dem System des Basilides angemessene Lehre fand, daß alle Seelen bei ihrer Einkörperung von Engeln begleitet würden, nach dieser Lehre hätten die griechischen Philosophen, z. B. Aristoteles, ihre Idee von den Dämonen der einzelnen Menschen gebildet, daher die Athenienser sagten, es sey dem Sokrates Manches angezeigt worden durch den ihn begleitenden Dämon. „Keiner glaube, daß das, was wir ein Eigenthum der Auserwählten nennen, von einigen Philosophen vorher gesagt worden sey, sondern sie haben es sich von den Propheten angeeignet, und ihren angeblichen Weisen (τῳ μη ὑπαρχοντι κατ ἀυτους σοφῳ) zugeschrieben, oder wahrscheinlicher, (τῳ σοφῳ als Neutrum) zu ihrer nicht würklich vorhandenen, nur vorgeblichen Weisheit, hinzugesetzt. An einer andern Stelle daselbst leitet er die allegorische

Theo=

Theologie des Pherecydes von der Prophetia des Cham ab. Er sagt, die Philosophen sollten aus der προφητεια χαμ lernen, was Pherecydes unter der ὑποπτερος δρυς και το ἐπ' αὐτῃ πεποικιλμενον φαρος verstehe. Der Sinn dieser Stelle läßt sich nur errathen. Was Pherecydes von dem Krieg des Kronos und des Ophioneus sagte, konnte Basilides auf seine Hauptlehre von dem Kampf der beiden Principien deuten, von diesem Kampf mochte also auch das apokryphische Buch der προφητεια χαμ handeln. Die ὑποπτερος δρυς ist vielleicht Symbol der Natur und des μεγα, καλον, πεποικιλμενον φαρος welches Zeus ausbreitete, vielleicht Symbol des gestirnten Himmels, als einer das Lichtreich verhüllenden, dasselbe vom Reiche der ὑλη sondernden Decke, als das Reinste und Lichtverwandteste der ganzen materiellen Welt. (s. unten Lehre der Ophiten) v. Clem. Strom. L. VI. 621. Cels. VI. 42. Pherecydis Fragmenta von Sturz p. 51.

Basilides führte die Überlieferung seiner Theosophie auf den Glaukias zurück, einen vorgeblichen ἑρμηνευς (Dollmetscher, oder Erklärer der esoterischen Lehre) des Apostels Petrus (Clem. St. L. VII. p. 765), nach der unbestimmten Stelle 765. auch auf den Matthias. Schon das beweiset, daß er nicht zu den antijüdischen Gnostikern gehörte, daß er von dem Apostel Petrus besonders seine Gnosis

ableitete, denn dessen Autorität wurde von den antijüdischen Gnostikern verworfen. Es läßt sich ein doppelter Grund denken, der den Basilides zu jener Ableitung bewogen, entweder weil er für sich selbst den Apostel Petrus besonders verehrt, oder weil er dem Vorgeben der judaisirenden Christen, welche nach einer falschen Ansicht und erdichteten Überlieferungen jenen Apostel zu ihrer Autorität machten, widersprechen wollte. Basilides scheint aber die Annahme von einer Verschiedenheit der Grundsätze zwischen den Aposteln nicht begünstigt zu haben, vielmehr von dem Grundsatze ausgegangen zu seyn, daß Petrus und Paulus dieselbe Gnosis mit einander gemein gehabt hätten; er führte eine Stelle aus dem Briefe Pauli an die Römer an, er beschäftigte sich viel mit dogmatischen Erklärungen über die πιστις und das Verhältniß der πιστις zur ἐλπις, wozu ihn wohl besonders der Umgang mit den paulinischen Briefen veranlaßte. Bei dem, was Isidor über die Ehe sagt, scheint er Ep. ad Cor. I. C. VII. vor sich gehabt zu haben. Es ist freilich auffallend, daß Basilides seine besondere Theorie von den Strafen und seine Ansicht von dem Leiden Christi mit der paulinischen Dogmatik verbinden zu können glaubte; aber was kann eine willkührliche, von vorausgesetzten dogmatischen oder philosophischen Grundsätzen ausgehende Exegese nicht möglich finden? Hieron-

mus sagt zwar, in der Vorrede seines Commentars über den Brief an Titus, daß Basilides diesen Brief, die beiden Briefe an den Timotheus und den an die Hebräer, verworfen; aber diese Angabe ist zu unzuverlässig, da Hieronymus hier die Gnostiker nach ihren verschiedenen Grundsätzen nicht recht unterscheidet, den Basilides mit solchen zusammenstellt, die, wie der antijüdische Marcion, besondre dogmatische Gründe hatten, jene Briefe zu verwerfen, welche hingegen, nach dem oben erörterten System des Basilides, gar nicht statt fanden.

Es bleibt uns noch übrig, mit den ursprünglichen Lehren des Basilides die von dem Irenäus und dem ihm nachgefolgten Epiphanius und Theodoret als Basilidianisch dargestellten Lehren zu vergleichen; wir lernen dadurch die merkwürdigen Veränderungen kennen, welche diese Systeme bei weiterer Verbreitung in diesem gährungsvollen Zeitalter, besonders unter den Heiden, gewöhnlich erfuhren. Man entfernte sich immer mehr durch wilde Einbildung und willkührliche Spekulation von der Besonnenheit der ersten Stifter, die in ihren Systemen vorhandenen Gegensätze wurden immer schärfer ausgebildet, so insbesondere der Gegensatz zwischen der Schöpfung und dem unsichtbaren Gottesreich, dem verborgenen Gott und dem Weltschöpfer, dem alten und neuen Testament. Für Christen aus den Heiden konnte

es leicht annehmlich erscheinen, das Christenthum isolirt für sich hinzustellen, und von dem Zusammenhang mit dem Judenthum ganz loszureißen. Der Gott der Juden ist nach der Lehre jener spätern Basilidianer, der erste unter den Engeln der letzten Stufe, hochmüthiger, herrschsüchtiger und kühner als die Engel, die den übrigen Völkern vorstehen, und er will die Herrschaft über alle übrige Engel sich zueignen. (Polemik gegen den hochmüthigen und unduldsamen Nationalstolz, dessen die Juden von den Heiden beschuldigt wurden und gegen die Erwartung eines irdischen Messiasreichs. Die Charaktere der Nationen wurden immer von dem Charakter der sie beherrschenden Geister abgeleitet). Die Wunder, die der Gott der Juden für sein Volk gethan, waren Beweis seiner unternehmenden Kraft. Aber die übrigen Engel wollten diese Oberherschaft des Judengottes sich nicht gefallen lassen, daher ihre Kriege mit demselben, die Kriege und politischen Verwirrungen in der Welt, denn alle großen Begebenheiten unter den Völkern wurden immer von den sie regierenden Geistern angeregt. Daher mußte der höchste Gott die Zügel der Weltregierung wieder an sich reißen, da Verwirrung nnd Kriege unter den Engeln und auch unter den Menschen immer mehr überhand nahmen (die Unterdrückung der Juden durch die Römer, die Verwirrungen im römi-

schen Reiche zur Zeit der Geburt Christi, leitete man natürlich von dieser höhern Ursache ab).

Der höchste Gott sandte also seinen Nus hinab, um die Ordnung und Harmonie in der Geister- und Menschenwelt wieder herzustellen. Schon dem Basilides war die Idee eines göttlich-menschlichen Erlösers fremd; aber seine Vorstellung von der Verbindung des Nus mit dem Menschen Jesus war mehr nach dem Geschmack der Juden als der Heiden, diese hingegen waren durch ihre alten Dichter, Mythologen und Goeten der damaligen Zeit wohl vertraut mit der Idee von Scheinformen, durch die übersinnliche Geister die Sinne der Sterblichen täuschten, Verwandlungen mancherlei Art, wie solche Ideen sich in den Schriften des Apulejus, in der Lebensbeschreibung des Apollonius von Tyana reichlich finden. So hatte auch ihre Einbildungskraft mehr Beschäftigung, der Nus erschien also in sinnlicher Scheinform. Da aber Basilides einen wirklich leidenden Jesus von dem himmlischen Erlöser unterschied; machte daraus die abentheuerliche Einbildungkraft dieser Menschen eine Dichtung, welche zeigt, wie gefährlich das Wesen solcher Leute, bei denen eine gewisse Ehrfurcht vor dem Göttlichen mit Verhöhnung der heiligen Geschichte bestehen konnte, der Religion leicht werden mußte. Da sie Mark. 15. den Simon von Cyrene fanden, dem Christus sein Kreuz

zu tragen gegeben, dichteten sie, der himmlische Nus, der sich, wenn er wollte, unsichtbar zu machen, und in alle Formen zu hüllen und alle Truggestalten dem sinnlichen Auge vorzuspielen wußte, habe diesen Simon in seiner bisherigen Form erscheinen lassen, daher ihn die Juden gekreuzigt, und er habe die Gestalt dieses Simon angenommen, sie verspottet, und sich dann durch nichts gehemmt wieder in das unsichtbare Reich erhoben. Basilides hatte auch die Verehrer der Märtyrer bekämpft, aus den mit seinem ganzen System zusammenhängenden Gründen; aber was er dagegen sagte, zeigt auch genugsam, daß er das Märtyrerthum nicht für etwas dem Christen Erlaßliches und Unnöthiges, sondern nur für etwas Unverdienstliches hielt. Wer sich demselben mit Feigheit entzog, fehlte nach des Basilides Ansicht nicht allein gegen die Treue im Glauben, sondern hatte auch gar nichts dadurch gewonnen, denn die für seine Läuterung nothwendig verhängten Leiden mußte er doch durchgehen, und also nur, wenn er nicht als Märtyrer sterben wollte, auf eine weniger tröstliche und ehrenvolle Weise. Die Basilidianer des Irenäus erklärten aber überhaupt das Märtyrerthum für ganz unnöthig. Der Gekreuzigte war ihnen ja erstlich nicht der Erlöser, sondern nur ein Trugbild; ihn konnte man nach ihrer Lehre ruhig verläugnen, ja man mußte ihn verläugnen, sie verachteten die

übrigen Christen als in großer Täuschung noch befangen, sie seyen zwar keine Juden mehr, sagten sie, aber doch noch keine Christen. Wer den Gekreuzigten bekennt, ist noch ein Knecht der niedern Geister, die den Körper gebildet haben; wer ihn verläugnet, ist frei von deren Gewalt. Wer zur wahren Erkenntniß der Geisterwelt und ihrer höchsten Ursache sich erhebt, wird selbst gleich dem *νους*, mit dem er sich verbindet, allen niedern Geistern und um so mehr den Menschen unsichtbar, und diese können ihm nichts anhaben, wie der *νους* sich den Menschen äußerlich gleich stellte, durch eine Scheinform sie täuschte, so müssen sie auch äußerlich den Menschen, die ihre Geheimnisse zu vernehmen doch nicht fähig sind, sich gleich stellen, sie müssen von Keinem für was sie sind erkannt werden; (der zweite Grund, die Vermeidung des öffentlichen Bekenntnisses zu rechtfertigen). „Erkenne du Alle, aber dich erkenne Niemand — pflegten sie zu sagen — vermuthlich mißbrauchten sie, wie öfters diese Sekten, Paulinische Stellen zu einem andern Sinne verdrehten, die Stelle: 1. Cor. II. v. 15, ihre Mysterien, sagten sie, seyen von der Art, daß sie von Tausenden nur Einer erkenne.

Schon Clemens tadelt die unsittlichen Ausschweifungen, zu denen sich angebliche Basilidianer bloß durch Verdrehung und Mißverstand der Grundsätze ihres Meisters verleiten

ließen. In diesem, so verschiedenartigen Elemente in sich fassenden Zeitalter, voll Gährungsstoffes, war ein populärer, dem Mißverstand nicht ausgesetzter Vortrag besonders nothwendig; Lehren, bei denen der praktische Moment nicht genugsam hervorgehoben wurde, konnten leicht nachtheilige Folgen haben. Es gab, wie Clemens berichtet, Basilidianer, welche die Lehre ihrer Schule so verdrehten, als ob nach derselben die Vollkommenen an kein Gesetz gebunden, sich allen ihren Lüsten hingeben könnten, weil sie ihrer Natur nach zum Höchsten bestimmt, nichts dadurch verlieren könnten, wenn sie auch hienieden sündigten. Clemens, der von diesen Menschen sagt, daß sie nachtheilige Vorstellungen von den Christen unter den Heiden veranlaßten, klagt sie zugleich an, daß sie den Grundsätzen ihres Meisters nicht gemäß lebten, und führt die oben bemerkten Stellen Isidors an, sie zu widerlegen.

Solche Leute waren die Basilidianer, die Irenäus schildert, er sagt von ihnen, daß sie ohne Scheu das Fleisch der Opferthiere genössen, als etwas Gleichgültiges, und so auch alles Uebrige und die Wollust für etwas Gleichgültiges hielten. Wenn man weiter keine Kenntniß von dem Charakter dieser Leute und von ihrem Zeitalter hätte, könnte man durch diese Zusammenstellung veranlaßt werden, zu argwöhnen, daß sich Irenäus durch eine Kon-

sequenzmacherei zu einer gehässigen Darstellung dieser Gnostiker habe verleiten lassen. Die meisten Christen dieser Zeit hatten wirklich den Sinn der apostolischen Erklärungen über jenen Gegenstand nicht gefaßt, sie hielten das Essen von Idolothyten für etwas an und für sich selbst Unerlaubtes und Nachtheiliges, weil man dadurch mit den Götzen, die sie für böse Geister hielten, in eine gewisse Verbindung trete. Es konnten also jene Gnostiker aber nur behauptet haben, daß, da die Götzen an und für sich nichts wären, auch das Essen von dem ihnen geopferten Fleische, an und für sich etwas gleichgültiges sey, was man sich daher ohne Bedenklichkeit erlauben könne. Aber von einem christlichen Sinn beseelte und im christlichen Verständnisse reife Menschen würden sich wohl gescheut haben, wegen einer so geringfügigen Ursache die christliche Gemeinschaft zu stören, und ihren Brüdern ein Ärgerniß zu geben, die Gemüther von dem Wesentlichen abzuziehen. Es war auch derselbe Geist eines frechen Hochmuths, der so leicht die menschliche Natur einnimmt, und der, wenn er einmal die Herrschaft im Denken und Leben gewonnen, keine Gränzen kennt, welcher diese Art Leute zu dem Wahn veranlaßte, daß sie mit ihrem innern Menschen in der höchsten Betrachtung leben könnten, in welchen Lagen auch der äußere Mensch sich befinden möge, daß es auf das

Äußere überhaupt nicht ankomme; sie leugneten nicht etwa, daß die Götzen böse Geister seyen, sondern behaupteten nur, daß sie allein diese nicht zu fürchten brauchten, sie wollten die Geistesstärke und die Erhabenheit ihrer Natur zeigen, indem sie sich über alle Bedenklichkeiten wegsetzten, welche nur kleine Menschen ängstlich machen könnten.

Den Sinn dieser Leute finden wir am lebendigsten dargestellt in einer Stelle des Porphyrius de abst. Carn. L. I. §. 40. et seqq., welche auch dazu dient, die Aussagen der Kirchenväter über diese Leute zu bestätigen. „Die Meinung, daß Einer allen sinnlichen Eindrükken sich hingebend, doch den Geist auf das Geistige richten könne, hat auch viele der Barbaren (so hießen alle Bekenner einer nicht hellenischen Religion oder Philosophie) ins Verderben gestürzt, welche aus Verachtung sich allen Arten von Lüsten hingaben, indem sie sagten, auch wer in andern Dingen lebe, könne seine unvernünftige Natur jenen überlassen." Er führt darauf Äußerungen einiger dieser Leute an: „Die Speise kann uns eben so wenig verunreinigen, als das schmutzige Gewässer das Meer, denn wir werden Herrn über alles dies, wie das Meer über alles hinfließende Wasser. Wenn das Meer seine Mündungen verschlösse, das Hineinfließende nicht aufzunehmen, so würde es zwar in sich selbst groß werden, im Verhält-

niß zur Welt aber klein, als ob es nicht auch das Schmutzige in sich fassen könnte. Wenn es fürchtete, verunreinigt zu werden, würde es dieses nicht aufnehmen. Deshalb aber nimmt es Alles auf, weil es seine Größe kennt. So auch wir, wenn wir gewisse Speisen fürchteten, wären wir Sklaven dieser beängstigenden Gedanken. Aber Alles soll uns unterworfen seyn, wie ein kleines stehendes Gewässer, wenn es etwas Schmutziges aufnimmt, sogleich verunreinigt und von dem Schmutzigen überwältigt wird, der Ocean aber nicht befleckt werden kann: so werden auch die kleinen Menschen von den Speisen überwältigt, wer aber ein Ocean von Gewalt (ἐξουσια, vermuthlich ihr eigenthümlicher Ausdruck, Mißbrauch des Paulinischen 1. Cor. VIII. 9., VI. 12.) ist, nimmt Alles in sich auf und wird nicht verunreinigt."

Keime dieser Denkart im Praktischen zeigen sich offenbar schon zu der Zeit der Apostel, in dem fleischlichen Mißverständnisse der geistlichen Freiheit, wie ja überhaupt die Quelle dieses theoretischen und praktischen Irrthums in der menschlichen Natur gegründet und daher alt ist.

Anmerkungen.

1) S. 32 am Ende. Die Idee von einem Reiche Ahrimans, einem Chaos, einer ὕλη, einem Hades und Abyssus, wurden in allen diesen Systemen mit einander verschmolzen. V. Orig. Commentar. in Matth. T. III. opp. 886. quoniam legimus aliquem qui fuit ante nos exponentem de tenebris abyssi et dicentem, quoniam abyssus est extra mundum foris et tenebrae.

2) S. 34 letzte Z. So wird in den viel mit den gnostischen Theorieen Analoges enthaltenden Schriften des Pseudohermes ποιμανδ. C. I. als das höchste Ziel des νους genannt, daß er sich befreit von den Wirkungen und Einflüssen der siderischen Welt γυμνωθεις ἀπο των της ἁρμονιας, ἐνεργημάτων erhebe zu der φυσις ὀγδοατικη. Auch bei dem Clemens finden wir häufige Anwendungen dieser Lehre, z. B. St. L. IV. 538. εὐτ' αὐν ὁ χρονος εἰη ὁ δια των ἑπτα περιοδων των ἀριθμουμενων (die sieben Jahrtausende der zeitlichen Weltordnung) εἰς την ἀκροτατην ἀναπαυσιν ἀποκαθιστας, εἰτε ἑπτα οὐρανοι, οὐς τινες ἀριθμουσι κατ' ἐπαναβασιν εἰτε και ἡ ἀπλανης χωρα ἡ πλησιαζουσα τῳ νοητῳ κοσμῳ ὀγδοας λεγοιτο.

3) S. 35 letzte Z. Die Erklärung, welche zuerst Irenäus von der Bedeutung des Namens Abraxas giebt, ist die natürlichste und dem Geiste jener Leute durchaus angemessenste. Die Buchstaben mögen dabei noch eine andere Bedeutung gehabt haben, aber die Versuche, diese zu finden, können nur zu willkührlichen Vermuthungen führen. — Auch in dem Religionsbuche der Zabier Cod. Nasar. kommen S. 251. Vol. I. 365 Lichtwelten vor, und Epiphan redet Häres. 26. §. 9. von 365 Archonten der Gnostiker, was auf dasselbe hinausläuft, denn der ἀρχων einer jeden Geisterreihe des Lichtreichs oder eines jeden Himmels trägt diesen der Potenz nach in sich, und repräsentirt ihn. Daß sich auf den bekannten Abraxassteinen so manche Figuren aus dem ägyptischen, griechischen, ja selbst dem un-

anständigen barchischen Cultus finden, kann nicht gegen ihre Abstammung von diesen Gnostikern eingewandt werden, denn wir sehen ja, daß sich die Basilidianer in vieler Rücksicht von der Theologie und Sittenlehre ihres besonnenern Meisters entfernten, und dieser Religionseklekticismus war bei den Sekten der damaligen Zeit nichts ungewöhnliches. Wenn man auf diesen Gemmen neben dem ἰαω und σαβαωθ den εἷς Ζευς Σεραπις genannt findet, so kann dies nicht auffallend seyn bei Alexandrinern, bei denen der Kaiser Hadrian (der nur darin irrte, daß er die mancherlei Sekten von den ächten und einfachen Christen nicht unterschied) wenigstens eine Veranlassung finden mußte, um das von ihnen sagen zu können, was er in seinem Briefe an den Consul Servianus sagt, immer angenommen, daß sein Gemälde ein satyrisches und übertriebenes sey: Illi qui Serapin colunt, Christiani sunt, et devoti sunt Serapi, qui se Christi episcopos dicunt. Nemo illic Archisynagogus Judaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex. Ipse ille patriarcha (Judaeorum) cum Aegyptum venerit, ab aliis Serapidem adorare, ab aliis cogitur Christum. Flavii Vopisci Saturnin. C. II. Es finden sich auf jenen Gemmen mehrere Spuren der jüdisch-gnostischen und namentlich der Basilidianischen Theologie. Die Namen ἰαω, σαβαωθ, ἀδωναι, mit deren Erklärung sich die Gnostiker viel beschäftigten, und denen sie eine mysteriöse, gewichtvolle Bedeutung beilegten, die Verehrung vor den Patriarchen: χαριζομενον ὀνομα (Gnade verleihender Name) ἀβρααμ, δος χαριν ἀλεξανδρῳ, die größte Weisheit in dem Aussprechen des verborgenen Namens der Gottheit: δος μοι χαριν, νικην (das Leben in der Welt ein Kampf, der Sieg das Ziel, ganz Basilidianisch) ὁτι εἰρηκα σου το κρυπτον και ἀλιχωφνον (vielleicht ἀλιοφωνον, welches heißen sollte, den man vergeblich versucht ganz auszusprechen, ἀῤῥητον) ὀνομα, die beliebten Engelnamen Gabriel, Raphael, Ananel, und das Gebet an sie λυσατε μοι τον πονον (die Leiden der gefangenen Seele), jede Seele geleitet nach des Basilides Lehre ein Engel zur Einkörperung cf. Cl. opp. p. 520. ἑφεστωτες ἀνοδῳ (των ψυχων) ἀγγελοι. Jablonsky's Vermuthung, daß die Sym-

bole der Sonne sich auf Christum beziehen, ist nicht unwahrscheinlich, nicht allein weil sie Bilder des Alten Testaments dahin deuteten; sondern auch weil sie in dem was die Perser von ihrem Mithra, die damaligen hellenischen Religionsphilosophen von dem Helios, als dem Vermittler der sichtbaren und unsichtbaren Welt sagten, manches Analoge finden konnten mit ihrer Idee von dem Erleuchter und Erlöser der Menschheit und dem höchsten Offenbarer göttlicher Kräfte, daher der Versuch alle diese Religionslehren für Zeichen Einer Idee zu erklären. Spätere Manichäer erklärten Ζαραδης (wohl Zoroaster) Βουδας (der indische Budda) Christum Mani und die Sonne für ein und denselben, verschiedene Benennungen, Offenbarungen und Erscheinungen Eines göttlichen Wesens. S. die den Manichäern bei ihrem Übertritt zur katholischen Kirche vorgelegten Anathematismen T. I. Coteler. Cod. patr. apostol. p. 537. not. ed. Cleric. wo sie vollständiger sind als in Jacob Tollii Insignia Itinerar. Ital. Insofern der Name Abraxas den Inbegriff aller Welten nach dem Olam Aziluth bezeichnet, konnte er wohl zur symbolischen Bezeichnung des νους oder Christi, den sie als den Urheber alles Daseyns betrachteten, gebraucht werden.

4) S. 36. Die Stelle des Basilides bei Archelaus hat viel Ähnlichkeit mit den Ausdrücken der Zoroastrischen Theologie, vergl. die Stelle des Bun Dehesch von dem guten und bösen Princip: Les deux cachés dans l'excès du bien ou du mal et sans bornes postérieures parurent en se melant ensemble. Von Ahriman: Ensuite ce méchant se lève, et s'approche de la lumière; lorsqu'il vit la lumière d'Ormusd, il courut dedans pour la gâter. Auch Plotin schildert die Offenbarung des Lebens in der Welt als einen Kampf der ψυχη mit der υλη, Ennead. L. I. c. 8. § 14. δυναμεις ψυχης πολλαι, και αρχην και μεσα και εσχατα ψυχη εχει, υλη παρουσα προσαιτει και οιον ενοχλει και εις το εισω παρελθειν εθελει Πας δε ο χωρος ιερος και ουδεν εστιν αμοιρον ψυχης ελλαμπεται ουν, υποβαλλουσα εις αυτην και αφ ου μεν ελλαμπεται ου δυναται λαβειν, την δε ελλαμψιν και το εκειθεν φως εσχοτωσι τη μιξει και ασθενες

πεποιηκε, την γενεσιν αὐτη παρασχουσα και την αἰτιαν του εἰς αὐτην ἐλθειν, και τουτο ἐστι πτωμα της ψυχης το οὐτω ἐλθειν εἰς ὑλην και ἀσθενειαν.

5) S. 37 Z 16. Auch Clemens Alexandr. bedient sich oft ganz gnostischer Ausdrücke, z. B. L. III. St. p. 452. über den Zweck des zeitlichen Weltlaufs: „γενεσιν δε και φθοραν την ἐν κτισει προηγουμενως γινεσθαι ἀναγκη, μεχρι παντελους διακρισεως και ἀποκαταστασεως ἐκλογης δι' ἡν και αἱ τῳ κοσμῳ συμπεφυρμεναι οὐσιαι τῃ οἰκειοτητι προσνεμονται.

6) S, 40. Mit des Basilides Ideen von dem allgemeinen Läuterungsprocesse hat viel Aehnliches das, was nach dem Dabistan Lehre der ältesten, vor Zoroasters Reformation vorhandenen, und bis in das siebzehnte Jahrhundert unter vielen Verfolgungen fortgepflanzte Sekte der Jezdianer oder Huschianen (auf eine vor Zoroasters Reformation vorhandene Urlehre deutet bekanntlich auch der Zend Avesta hin) war; s. Dalbergs Übersetzung von Gladwin S. 21 u. f. Als die höchste Stufe wird hier gesetzt die Vereinigung der abscheidenden Seele mit dem einfachen unzusammengesetzten Geist. Wer die höchste Stufe der Reinheit noch nicht erlangt hat, gelangt zu der Sphäre, mit der er die meiste Ähnlichkeit hat. Hat eine dienstbare Seele gute Gedanken und Werke geäußert, aber die zu ihrer Befreiung erforderliche Reinheit noch nicht erlangt, so wandert sie so lange von Körper zu Körper, bis sie durch vollkommene Gedanken und Handlungen ihre Befreiung von der irdischen Hülle und zugleich eine höhere Stufe in der Ordnung der Geisterwelt erlangt hat. — Die Seelen, die niedern Lastern anhängen, verlassen stufenweise die menschliche Gestalt und wandern in Thierkörper. Andre dieser Sekte sagen, daß Seelen selbst bis zum Pflanzen- und Metallreich hinabsänken, denn alle Wesen seyen Strahlen des Lichtes alles Lichtes. — Es ist leicht zu sehn, wie Basilides aus der Verbindung solcher Lehren mit jüdischen und christlichen Ideen sein System bilden konnte. — Der eklektische Manichäer Agapius drückte sich über den Läute-

rungsproreß der Metempsychose ähnlich dem Basilides aus: τους μεν εις ἀκρον ἀρετης ἐληλακοτας εἰς Θεον ἀναλυων, τους δε εἰς ἀκρον κακιας πυρι διδους και σκοτῳ, τους δε μεσως πως πολιτευσαμενους παλιν εἰς σωματα καταγον. Phot. cod. 179 — Jene Lehre von dem Läuterungsproceſſe der Metempsychose war damals sowohl durch die Bekanntschaft mit jenen alten Religionssystemen des Orients, als durch das Studium der Platonischen Philosophie (von deren Anhängern jedoch mehrere die Metempsychose in Thierkörper, wie Origenes in seinen spätern Jahren, blos allegorisch verstanden (v. Nemes. περι Φυσ. ἀνθρωπ. ed Matth. c. II. p. 116.) vielfach verbreitet. In den apokryphischen περιοδοις ἀποστολων, welche ein gewisser Lucius Charinus verfaßt haben soll, fanden sich nach dem Photius Cod. 114. νεκρων ἀνθρωπων και βοων και κτηνων παραλογωταται τεραστευομεναι ἀναστασεις, vermuthlich nichts anders, als die Läuterung und endliche Befreiung, der in allen diesen Körpern, durch die ὑλη, welche auch hier als Princip des Bösen betrachtet wurde, gefangenen Lichttheile. So auch Hermes Trismegist. κλεις p. 26. ed. Colon. 1630. Welche Meinung aber einem Andern, der unter dem Namen dieses Hermes schrieb, oder das Vorhandene interpolirte, anstößig erschien, daher der absichtliche Widerspruch dagegen C. 10. p. 27 ibid. In dem von dem Spanischen Franziskaner Alphonsus de Spina im Jahr 1459 geschriebenen Fortalicium fidei wird auch noch eine jüdische Sekte angeführt, welche glaube translationem animorum de uno homine in alterum, bestiam vel puellam. Vergl. die Auszüge jüdischer Schriften über diesen Gegenstand in Eisenmengers entdecktem Judenthum. Theil II. Cap. I. pag. 26 u. f.

8) S. 47 Z. 20. Basilides dachte gerade so von seinem ἀρχων, und die Valentinianer von ihrem Demiurgos, wie Origenes von den einzelnen der Leitung der übrigen Völker, außer dem Volke Gottes, vorgesetzten Engeln, cf. z. B. Homil. 12. in Lucam. Cum horum (angelorum) unusquisque suam custodiam conservaret et diebus ac noctibus vigilans jam laborem facere non posset, venisse angelum nato Domino et annunciasse pastoribus, quod verus

esset

esset pastor exortus, vere gaudium magnum his quibus hominum fuerat et provinciarum cura permissa, Christum venisse in mundum," cf. c. Cels. L. V. c. 29. wo auch Origenes die Kriege unter den Völkern von ihren ἀρχοντες ableitet, und daraus die Macht des Archon der Christen beweiset, daß das Christenthum Menschen aus allen Völkern zusammenführte durch Einen Glauben, und sie durch diesen von der Gewalt und den Gesetzen der Nationalregenten befreiten, dasselbe was die Gnostiker von den Wirkungen des Christenthums in Rücksicht auf das Reich des Demiurgos sagten. Vergl. Orig T. 13. Joh. c. 49 und c. 58 ἐγω δε νομιζω και περι τους ἀρχοντας τι γενεσθαι, μεταβαλλοντας ἐπι το βελτιον ἐν τη χριστου ἐπιδημια, ὡς τε τινας ὁλας πολεις ἡ και ἐθνη οἰκειοτερον πολλων ἐσχηκεναι τα προς τον χριστον.

9) S. 49. Clemens hat sich nach seiner Art in der wichtigen Stelle St. I. 340. zu nachlässig und unbestimmt ausgedrückt, und dadurch manche Mißverständnisse veranlaßt. Man sieht daraus, daß das Weihnachtsfest schon von Manchen genauer berechnet und gefeiert wurde; aus dem και des Clemens in dem folgenden Satze ist nicht zu schließen, daß die Basilidianer auch das Fest der Geburt Christi gefeiert hätten, dies war gegen ihr System, und in den Gegenden, woher sie kamen, nicht üblich, eben so wenig, daß sie das Fest des Leidens Christi feierten. Clemens stellt überhaupt nur diejenigen zusammen, welche die Zeit der Geburt, der Taufe und des Leidens Christi genauer berechneten; schwerlich ist zu glauben, daß diese nur Gnostiker waren, worauf Jablonsky, der die Worte des nachlässigen Clemens zu sehr urgirte, seine falsche Vermuthung über den Ursprung des Weihnachtsfestes gründete (wenn gleich er über die Seltenheit der Feste unter den ersten Christen und die Ursachen ihrer späteren Vervielfältigung manches Schöne und Richtige sagt). Es ist weit wahrscheinlicher, daß schon in den ältesten Zeiten in manchen Gegenden des Orients das Fest der Taufe Christi (die nachher in der griechischen Kirche sogenannte Θεοφανεια oder ἐπιφανεια χριστου) und in manchen Gegen-

den des Abendlandes das Weihnachtsfest gebräuchlich war, als daß die allgemeine Kirche von den Gnostikern etwas sollte aufgenommen haben. Cf. Jablonsky opuscula ed. Te Water c. III. p. 326 et sqq.

10) S. 52 Z. 3. Cl. St. L. V. p. 546 beschuldigt den Basilides mit Unrecht einer Inconsequenz, und eines innern Widerspruchs, wenn die höheren Naturen durch ihr Wesen für das Gottesreich bestimmt wären, so konnten sie auch ohne die Ankunft des Erlösers mit der Zeit endlich hervorleuchten, es bedurfte also keines Erlösers. Es ist aber ein großer Unterschied zwischen der Anlage und Empfänglichkeit, und der wirklichen Erreichung und Ausübung dessen, was in dieser Anlage liegt. Basilides schrieb den gefallenen Lichtwesen die unveräußerliche Empfänglichkeit für das Göttliche zu, aber er glaubte nicht, daß sie in diesem Zustande durch ihre eigene Wirksamkeit zur Wiedervereinigung mit dem Lichtreich gelangen könnten, Gott mußte sie erst zum vollen Bewußtseyn ihrer gefangenen höhern Natur erziehen und erwecken, das Göttliche in ihnen durch die Verbindung mit dem Urquell zur Wirksamkeit und Vollendung bringen. Das Argument des Clemens würde ja alle diejenigen treffen, die etwas Gottverwandtes im Menschen erkennen, und daher auch die Alexandrinische Schule, die vor andern das ursprüngliche Θεῖον im Menschen behauptete. Von demselben falschen Satze aus, nach welchem hier Clemens den Basilides widerlegen wollte, haben manche Philosophen das Bedürfniß positiver Offenbarungs- und Erlösungsanstalten geleugnet, die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Entwickelung der menschlichen Natur aus sich selbst behaupiet, indem sie, wie hier Clemens, zwischen Empfänglichkeit (welche allein geschaffenen Wesen zugeschrieben werden kann) und Thätigkeit aus sich selbst, δυναμις und ἐνεργεια, nicht gehörig unterschieden. Unumstößlich und sehr folgereich für die Betrachtung der Menschengeschichte ist der aristotelische Satz: ἀει γαρ ἐκ του δυναμει ὀντος γινεται το ἐνεργειᾳ ὀν ὑπο ἐνεργειᾳ ὀντος, ἀει κινουντος τινος πρωτου. Alle Offenbarung Gottes würde den Menschen

unnütz, unverständlich seyn, wie sie den Thieren nie verständlich werden kann, wenn nicht ein Ohr und Auge für das Göttliche dem Menschen seinem Wesen nach eigen wäre; aber deshalb kann doch das Ohr des Mensch das Göttliche nicht vernehmen, ohne ein Wort, welches es ihm verkündigt, das Auge des Menschen nicht sehen, ohne ein göttliches Licht, das ihn erleuchtet. Beide das Wort Gottes im Menschen und das höhere Wort Gottes über und außer dem Menschen, das Licht im Menschen und das Licht Gottes über und außer dem Menschen, werden in der heiligen Schrift immer verbunden.

11) S. 54 Z. 20. Diese fremdartigen Beimischungen in der geistigen Natur des Menschen nannte Basilides προσαρτηματα. Das Fremdartige, was sich an die Seele durch die Verbindung mit der ὑλη angeschlossen, wurde auch von den Platonikern συνηρτημα genannt: αἱ τροπαι και ὁ θορυβος ἐν ἡμιν παρα των συνηρτηματων. Plotin. Ennead. I. L. I. §. 9. Das πνευμα ὑλικον, das erste Medium der Verbindnng des reinen Geistes mit einer körperlichen Natur, wird nach Porphyr, wenn es die Herrschaft über das Vernünftige gewinnt, Ursache alles Bösen; der Unterschied zwischen den bösen und guten Dämonen besteht darin, daß jene von diesem πνευμα beherrscht werden, diese über dasselbe herrschen. Porphyr. de abst. carn. L. II. §. 38. „ὁσαι δε ψυχαι του συνεχους πνευματος ου κρατουσι, ἀλλ' ὡς το πολυ και κρατουνται, δι' αὐτο τουτο ἀγονται και φερονται λιαν, ὁταν αἱ του πνευματος ὁρμαι τε και ἐπιθυμιαι την ὁρμην λαβωσιν."

12) S. 60 Z. 3. Clemens theilt die Häretiker, in Rücksicht auf die sittliche Tendenz, in zwei Classen, Cl. St. L. III. p. 442. ἡ γαρτοι ἀδιαφορως ζην διδασκουσιν ἡ το ὑπερτονον ἀγουσαι, ἐγκρατειαν δια δυσσεβειας (nämlich aus Haß gegen den Weltschöpfer) και φιλαπεχθημοσυνης καταγγελουσι.

13) S. 30 Z. 12. Von dem Mißbrauch jener missverstandenen Stelle handelt Origenes, der die nachtheiligen

Folgen davon an sich selbst erfahren. T. 15. in Matth. cf. Sixti Enchiridion 12 und 285.

14) S. 63 Z. 23. Von diesen älteren apokryphischen Nachrichten unter den Juden S. Constitut. Apostol. L. VI. c. 16. και ἐν τοις παλαιοις δε τινες συνεγραψαν βιβλια ἀποκρυφα, Μωσεως και Ενωχ και Αδαμ, Ησαιου τε και Δαβιδ και Ηλια και των τριων πατριαρχων, φθοροποια και της ἀληθειας ἐχθρα.

14) S. 64 Z. 6 v. u. Auf eine von beiden Weisen müßte man freilich die Stelle erklären, wenn der vorhandene Text richtig wäre. Aber unmöglich läßt sich glauben, daß Isidorus so fehlerhaft sich sollte ausgedrückt haben, wenn er dies hätte sagen wollen, statt zu sagen: τῳ κατ' αὐτους μεν μη ὑπαρχοντι δε σοφῳ. Je genauer man die Stelle betrachtet, desto mehr überzeugt man sich, daß unser Text verfälscht ist. Sollte bloß das μη fremder Zusatz seyn? Aber wie sollte Einer ein Wort eingeschoben haben, das einen klaren Satz nur dunkel macht? Ich würde daher vielmehr beide Worte: μη ὑπαρχοντι für fremden Zusatz halten. Ein Leser schrieb dies bei dem Clemens an den Rand, um anzuzeigen, daß das von den Heiden für Weise gehaltene es nicht wirklich war. Oder sollte man lesen: το μη ὑπαρχον τι τῳ oder statt τι bloß τῳ κατ' αὐτους σοφῳ, sie legten dem nach ihrer Meinung Weisen etwas bei, was ihm nicht wirklich eigen war.

16) S. 65 Z. 4 v. u. Origenes, nach der Übersetzung des Hieronymus, Homil. 1. in Luc. L. III. p. 933 sagt: ausus fuit et Basilides scribere evangelium et suo illud nomine titulare. Vermuthlich das Evangelium secundum Hebraeos, das die jüdischen Sekten in Syrien gebrauchten, vielleicht mit andern Zusätzen vermischt. Die Stelle Matth. 19. v. 11 lautet bei dem Basilides so: οὐ παντες χωρουσι τον λογον τουτον, εἰσι γαρ εὐνουχοι οἱ μεν ἐκ γενετης, οἱ δε ἐξ ἀναγκης.

17) S. 70 Z. 4 v. o. In den περιοδοις ἀποστολων, die Photius gelesen hatte, fand sich eine ähnliche Vorstellung

von Christo, er habe sich unter mancherlei Scheinformen seinen Jüngern dargestellt, bald als alt, bald als jung, bald groß, bald klein, so daß zuweilen sein Haupt bis zum Himmel reichte, er habe einen Andern statt seiner kreuzigen lassen und die Juden ausgelacht. Solche Vorstellungen von der Geschichte Christi mußten durch apokryphische Evangelien in Arabien lange fortgepflanzt seyn, denn bekanntlich hatte sie Muhamed aufgenommen. S. d. Koran. Sur. III. fol. 111. ed. Maracci und des Letztern Anmerkungen fol. 118. Sur. IV. fol. 171. et Sur. V. f. 236. Diese Trennung, welche manche Gnostiker zwischen dem himmlischen Erlöser und dem Gekreuzigten machten, veranlaßte endlich die Dichtung von einem zu derselben Zeit erschienenen doppelten Messias, dem wahren, einem in menschliche Form gehüllten himmlischen Geist, und einem falschen, dem mit grobsinnlichem Körper begabten und zuletzt dem Kreuzestode überlieferten Menschen, so daß nur ein Theil der Geschichte Christi auf den wahren, und ein anderer auf den falschen Messias übertragen würde, wie in der Lehre der Zabier oder Johannisjünger, und ähnlich bei den Drusen; s. in Rücksicht der Letztern das Repertorium für biblische und morgenländische Literatur. Thl. XII. S. 190, 206, 133.

Der Name Caulacau, den nach Irenäus die Welt führt, in der der Erlöser wohnt, aus der er hinab und in die er hinauf stieg, erhaben über alle Engel, läßt sich allerdings am natürlichsten ableiten, wie schon Epiphanius bei der Lehre der Ophiten bemerkt, aus dem hebräischen Kav La Kav, mag man das nun erklären, die Linien über die Linien, die höchste unter allen Linien, Reihen, Stufen der Geisterwelt, oder die Hoffnung, Erwartung über alle Erwartungen, Hoffnungen (wie die Alexandriner es Esa. 28, 10 ἐλπιδα ἐπ' ἐλπιδι übersetzt hatten), denn Basilides setzte jedem besondern διαστημα der Geisterwelt correspondirend eine besondere ἐλπις, und konnte als das höchste Ziel der ἐλπις setzen die Welt des Erlösers. v. Brucker dissertatio critica de Caulacau Basilidianorum. Museum Helvetium Partic. XXI. p. 229. Übrigens ist zu vergleichen mit dem was diese Basilidianer sagten von einer Welt, aus welcher

der Erlöser hinab und in die er hinauf stieg, was die Paulicianer sagten von der θεοτοκος εις ην εἰσηλθεν και ἐξ ης ἐξηλθεν ὁ κυριος worunter sie die Mutter alles göttlichen Lebens, das himmlische Jerusalem verstanden. v. Phot. c. Manich. LI. c. VII. Wolf Anecdota graeca Vol. I. S. 20.

18) S. 70 Z. 4 v. u. In Rücksicht des Märtyrerthums zeigte sich ein entgegen gesetztes Verfahren der verschiedenen gnostischen Partheien; die streng ascetischen Dualisten stürzten sich muthwillig in den Tod, und Clemens vergleicht sie nicht unpassend mit den indischen Gymnosophisten; andere aber, die von jenem theosophischen Grundsatz ausgingen, daß die Mysterien der Wahrheit der Menge verborgen werden müßten, sagten: das wahre Märtyrerthum sey nur die Erkenntniß des wahren Gottes, wer um eines an und für sich gleichgültigen Wortes und gleichgültiger Handlungen willen sich dem Tode preis gebe, sey so gut als ein Selbstmörder, v. St. L. IV. 431. Mit diesem Bericht kommt Tertullian überein, welcher, um die Christen unter den Verfolgungen vor den Scheingründen mancher Gnostiker zu warnen, sein Buch Scorpiacum c. Gnost. schrieb: Dementia pro Deo mori, ut qui me salvum faciat, si is occidit, quis salvum facere debebit? Semel Christus pro nobis obiit, ne occideremur. Si vicem repetit, num et ille salutem de mea nece expectat? An Deus hominum sanguinem flagitat? Maxime si taurorum et hircorum recusat. Certe peccatoris poenitentiam mavult quam mortem. Aber Andre sagten: Es ist nicht der höchste gute Gott, sondern der Demiurgos, welcher verlangt, daß die an ihn Glaubenden ihm ihr Leben zum Opfer bringen. cf. c. IV.

19) S. 73 Z. 12 v. o. Auch die Heiden von schlechter und von guter Gesinnung gegen die Christen drangen oft in sie, warum sie sich scheuten, den Opferfesten beizuwohnen und Idolothyten zu essen, wenn sie doch die Götzen für nichts hielten. Orig. c. Cels. L. 8. c. 24. Aber selbst heidnische Religionsphilosophen unterschieden die der Materie nahe stehenden Dämonen, deren materielles Leben durch die feinen von den Opfern aufsteigenden Theile Nahrung erhalte,

von den durchaus über die Welt erhabenen Göttern, und beförderten dadurch die Meinung, daß man durch die Theilnahme an Opferspeisen mit den Dämonen auch auf eine physische Weise in Verbindung gesetzt werde. Doch sagt Clemens dagegen Paedag. L. II. 143. „Wir müssen uns der Opferspeisen enthalten, nicht aus Furcht, denn es ist keine Kraft in ihnen, sondern weil unser Gewissen ein heiliges ist, weil wir unsern Abscheu gegen die bösen Geister, denen diese Dinge geweiht sind, ausdrücken sollen, und auch wegen der Schwäche Vieler, die sich leicht Gewissensskrupel machen."

Anhang.

Vergleichung der Basilidianischen Lehre mit der Lehre Mani's.

Die Lehre Mani's hat mit der Basilidianischen in mehrern Hauptstücken viel Analoges, und eine Vergleichung von beiden dient zu ihrer gegenseitigen Erläuterung. Wie Basilides, setzt Mani das gute Princip, Gott, das Licht, die Seele, dem bösen Princip der Finsterniß, der ὕλη entgegen, jedes dieser Principien anfangs für sich bestehend nnd unbegränzt in seinem Reiche. Auch in dem System Mani's ist es eine Hauptidee, daß die Welt nicht unmittelbar aus dem Wesen und der Wirkung des einfachen Lichtprincips abgeleitet werden kann, nicht aus einer Entfaltung der höchsten Lebenskräfte an und für sich, einer Emanation, hervorgehn konnte, sondern ein Gebrochen werden der einfachen Lichtstrahlen an einem fremdartigen Stoffe, einen Kampf des Lebendigen mit dem Todten voraussetzte. In

einem Fragmente in dem ersten Buche des Titus von Bosra sagt Mani: ὁ ἀγαθος κοσμου γεγονε δημιουργος, οὐκ ἀντιποιηθεις γε του δημιουργησαι αὐτον, ἀνθισταται γαρ αὐτῳ ἀλλα δια την ἐπαναστασιν της κακιας, ἡν σωφρονισαι δεονθη. Als die sich selbst überlassenen und in blinder Wuth gegen einander tobenden Mächte der ὕλη (wie denn das Reich des Bösen nothwendig immer mit sich selbst in Streit ist) von einem Schimmer aus dem Lichtreich getroffen und angezogen wurden, hörten sie auf unter einander zu streiten und vereinigten sich, um in die Gränzen des Lichtreichs einzudringen. Nicht sowohl um dieses zu schützen, denn es konnte nach Mani's Lehre an und für sich, vermöge seines unwandelbaren Wesens, keinen Schaden leiden, als vielmehr zu einer Lockspeise für die ὕλη, um ihre blinde Wuth durch eine unwiderstehlich wirkende Kraft zu lähmen und zu besänftigen, ihre endliche Vernichtung und die allgemeine Herrschaft des Lichts, des Lebens, der Seele herbeizuführen, gab der Vater des Lichtreichs eine der Mächte desselben preis. Das ist die von Mani mit verschiedenen Namen belegte Weltseele (ψυχη ἁπαντων), diese wurden von der ὕλη verschlungen, und diese Vermischung Grund der ganzen Schöpfung, daher die Seele überall verbreitet und in der todten Hülle gefangen, überall wirkend und kämpfend in dem Menschen, dem μικροκοσμος nach Mani's ausdrücklicher Lehre, wie in dem Weltall dem μακροκοσμος. Wo Schönheit sich offenbart, siegt das Lichtprincip über die ὕλη, in dem Häßlichen unterliegt

es. Diese gefangene Weltseele nannte Mani auch den Sohn des Menschen υἱος ἀνθρωπου (nämlich des Urmenschen, des himmlischen Menschen, des Adam Kadmon), diesen aber als einen Theil von dem Lichtwesen dieses erhabenen Genius, der dazu bestimmt das Reich des Bösen zu bekämpfen, aber zu schwach, in die Gefahr gerieth, von der ὑλη gefangen zu werden und einen Theil seiner Rüstung, diese Seele, ihr hingeben mußte. Von der Läuterung der Lichtwesen redet Mani wie Basilides, der ganze Lauf des physischen wie der geistigen Welt erscheint ihm als ein Läuterungsproceß. Mani unterscheidet zwar, wie Basilides, denjenigen, der diesen Läuterungsproceß leitet von dem höchsten Gott, der mit der Erscheinungswelt in keine Berührung kommt, in einem unzugänglichen Lichte wohnt (Patrem lucem incolere summam ac principalem, quam Paulus alias inaccessibilem vocat); aber er unterscheidet nicht, wie Basilides, denjenigen, welcher den Lauf des Läuterungsprocesses leitet, den ἀρχων des Basilides, von demjenigen, der die Vollendung desselben bewirkt, dem Erlöser. Der Theil der Seele, welcher durch die Vermischung mit der ὑλη nicht gelitten hatte, sich frei zum Himmel erhoben, wirkt von oben zur Läuterung der verwandten gefangenen Lichttheile, der ἰησους, υἱος ἀνθρωπου, ἀπαθης im Gegensatz gegen den filius hominis patibilis, die in dem ganzen Weltall gefangene Seele. Jene erlösende Seele hat ihren Sitz in dem sichtbaren Licht (lux secunda ac visibilis) entgegengesetzt der prima ac inaccessibilis und wirkt durch Sonne und Mond auf den

Läuterungsproceß der Natur ein. Die Lehre von der Erlösung hatte nun denselben Platz in dem System Mani's, wie in dem Basilidianischen. Die gefangenen Lichtwesen mußten aus dem Kreislauf der Metempsychose zur unmittelbaren Verbindung mit dem Lichtreich erhoben werden. Deshalb stieg die reine himmlische Seele von ihrem erhabenen Sitz in der Sonne zur Erde herab und erschien in menschlicher Scheinform, um der verwandten leidenden Seele die Hand zu reichen. Jene blos scheinbare Kreuzigung des ἰησους ἀπαθης entspricht dem wirklichen Leiden der gefangenen Seele. So wie über ihn die Mächte der Finsterniß keine Gewalt ausüben konnten, sollte auch ihre Gewalt über die verwandte Seele sich als nichtig zeigen. Daher die manichäische Lehre ap. Alex. Lycopolit p. 19 in Combefis. auctar. bibl. patr. Jesu Kreuzigung diene εἰς ἐπιδειγμα, ὁτι ἡ θεια δυναμις εἰς την ὑλην καταχεχλιται και παλιν ἀποχωρει. Daher redet der Manichäer Secundinus von einem Christus in omni mundo et anima crucifixus und Faustus bei Augustin. l. 32. crucis mystica fixio qua nostrae animae passionis monstrantur vulnera. Da nun durch die Vegetation die Lichttheile verbunden werden nach Mani's Lehre, konnte Faustus sagen ap. Aug. l. 20. c. II. durch die Wirkungen des heiligen Geistes in der Luft, ejus de viribus ac spiritali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Jesum qui est vita ac salus hominum omni suspensus e ligno. Die Geburt Jesu von einer Jungfrau konnten demnach die Manichäer für ein mißverstandenes

Symbol erklären (die theosophischen Sekten bis in das Mittelalter hinein machten von dieser, nicht erst neuen Erklärungsweise, oft Gebrauch). Insofern ferner die Eine Seele überall verbreitet ist, konnten die Manichäer sagen, der in Jesu erschienene νους sey τα ὀντα παντα. v. Alex. Lycopol, p. 19.

II.

Valentinus und seine Schule.

A. Valentinus.

Valentinus, Zeitgenosse des Basilides, lebte zu Alexandria, vermuthlich von jüdischer Abkunft herstammend. Von seinen Lebensumständen wissen wir zu wenig, um über die genetische Entwickelung seiner Meinungen etwas sagen zu können. Von Alexandria reisete er nach Rom, vermuthlich weil er hier, wo Christen aus allen Weltgegenden zusammen kamen, für die Ausbreitung seiner Schule am meisten würken zu können hoffte. Er hatte sich noch nicht als Häretiker bekannt gemacht, diese Theosophen traten gewöhnlich nicht gleich in offnem Kampfe gegen die Kirche auf; sie schlossen sich vielmehr gern an dieselbe an, ließen die übrigen Christen (τους πολλους) auf ihrem Standpunkte des bloßen Glaubens (als ψυχικους) bleiben, und stellten ihre Gnosis nur als eine Geheimlehre dar, eine höhere esoterische Religionskenntniß, die man nicht unter die Menge bringen müsse. In Alexandria, wo von Anfang an eine gewisse Lehrfreiheit herrschte, war Va-

lentin nicht als Häretiker erkannt worden. Zu Rom, wo sich früh eine bestimmtere dogmatische Richtung bildete, gerieth er mit der Kirche in Kampf, und wurde von der Gemeinde ausgeschlossen. Diese Wachsamkeit in der Bewahrung der einfachen Glaubenslehre war ohne Zweifel dem damaligen Zustande der Kirche heilsam, ohne dieselbe würde eine Verschiedenheit der Meinungen auch über die wichtigsten Gegenstände, und eitle Geheimnißkrämerei die Gemüther verwirrt und von dem Wesentlichen des Christenthums abgezogen haben.

Obgleich das System des Valentinus in manchen wichtigen Punkten mit dem Basilidianischen übereinkam, so unterscheidet es sich doch von demselben in mehreren Hauptrichtungen; wir finden hier manche eigenthümliche Hauptgedanken, die auch bei mehrern andern gnostischen und spätern Sekten vorkommen, und auf eine gemeinschaftliche Hauptquelle hinweisen. Unmöglich aber ist es, die dem Valentinus insbesondere eigenthümlichen Ideen von den Lehren seiner Schüler, welche sie entweder mehr vereinfachten, oder weiter ausspannen, und von den verwandten Ideen derjenigen, welche aus gleicher Quelle schöpften, scharf und genau zu unterscheiden. Viele Schüler wollten selbst originell seyn, und bildeten daher die Ideen ihrer Meister auf eine eigenthümliche Weise aus. Nach Tertullians Bericht (adv. Valen-

tin. c. IV.) blieb nur ein Axionicus zu Antiochia Valentin's treuer Schüler.

In Valentin's wie in Basilides's System findet sich der Hauptgegensatz zwischen einer innern, unmittelbaren Entfaltung und Entwickelung der göttlichen Lebenskräfte aus dem verborgenen Urgrunde alles Daseyns und einer Schöpfung von außen, welche nicht unmittelbar von dem höchsten Wesen abgeleitet werden kann, sondern eine gewisse Spaltung des einfachen göttlichen Lebens, eine Vermischung des Göttlichen mit dem Fremdartigen voraussetzt. Als den Urquell alles Lebens betrachtet Valentin einen Vollkommenen, Ewigen, wohnend in unsichtbaren und unaussprechlichen Höhen (τελειος αἰων ἐν ἀορατοις και ἀκατονομαστοις ὑψωμασι), der als der Unergründliche, den kein Geist erforschen kann, βυθος, als der nie Alternde, ewig Junge ἀγηρατος, ἀει νεαζων genannt wird (v. Epiphan. haeres. 31. c. V.), in sofern er an und für sich über jede Berührung mit den endlichen Dingen erhaben ist, in sofern aus seinem überschwenglichen Wesen an und für sich und unmittelbar nichts abgeleitet werden kann, er also nicht unmittelbar, sondern vermöge der vermittelnden Sephiroth das Princip und der Vater alles Daseyns ist, προαρχη, προπατηρ. Der erste Übergang von diesem Urwesen zu der Entwikkelung alles Daseins wird gebildet durch eine

gewisse Auseinanderlegung und Anordnung (διαθεσις) der in ihm liegenden einzelnen Vollkommenheiten, ein Sichbegreiflichmachen des Unbegreiflichen (καταληψις του ἀκαταληπτου). Wie in den alten Religionslehren des Orients die Prädikate und Namen des höchsten Wesens auf diejenigen abgeleiteten Kräfte und Wesen übertragen werden, durch welche es sich offenbart, wirkt und dargestellt wird; so übertrug die Valentinische Schule auf diese δυναμεις oder διαθεσεις του ὀντος, wie sie sonst genannt wurden (v. Iren. I. 12. nach Tertullian adv. Valentinian. c. IV. in ipsa summa divinitatis sensus, affectus et motus) den für die Bezeichnung des Urwesens charakteristischen Namen αἰων (der Ewige). Keinem andern als dem was in dem Wesen Gottes selbst gegründet, nicht der Zeit, sondern nur der Idee nach von ihm verschieden ist, kann dieser Name beigelegt werden. Die Valentinianer konnten nach dieser Ansicht auch wohl den Namen Gott diesen Äonen beilegen, und sie wurden deshalb von den Kirchenvätern des Polytheismus beschuldigt. Der mit den Lehren der Gnostiker wohl bekannte Ephraim Syrus klagt (Sermo 30. p. 441 ferner 53 et 54 T. II. opp. Syr. lat.) die Valentinianer wie der Vielgötterei auch eines Widerspruchs mit ihren eigenen Principien an, weil sie den Äonen ein Dasein ohne Anfang und ein göttliches Wesen

zuschrieben, und doch nur Ein Urprincip annähmen, er führt dabei aus ihren eigenen Schriften Worte über die Äonen an, die ihre Ansicht deutlich machen: „daß sie alle durch ein gemeinschaftliches Wesen verbunden sind, obgleich von einander durch bestimmte Gränzen gesondert.“ Nach einer alten, in den Lehren der Hindus und der Sinesen, wie der Kabbalisten, vorhandenen Idee theilt Valentin die Äonen in männliche und weibliche. Wie nämlich in dem Bythos Alles Eins und unentfaltet ist, so müssen hingegen gleich bei der Lebensentwickelung aus ihm Gegensätze hervortreten, die sich durch alle Stufen des Daseins verbreiten. Es war eine Grundidee in dem System Valentin's, daß Ein Gesetz durch alle Stufen des Daseins hindurch gehe, alle Erscheinungen dieser Welt von Einem in einer höhern Weltordnung begründeten Gesetze sich müßten ableiten lassen; auch in der Spaltung der Geschlechter und der Fortpflanzung in der Natur sah er das Bild einer höhern Weltordnung. Alle Lebensentwickelung aus Gott durch die Vereinigung in einander wirkender, einander gegenseitig ergänzender und eine gemeinschaftliche Offenbarung ausmachender Äonen weiter fortschreitend. Überall ein Männliches, als das wirkende, bildende, vollendende Princip; ein Weibliches als das die Wirkung aufnehmende und zur Zeugung weiter verpflanzende (πληρουντα

und

und πληρουμενα, δυναμεις τελεσιουργοι und γονιμοι). Das Eine ist das πληρωμα (Ergänzung integrirender Theil) des Andern und aus ihrer Verbindung (συζυγια) gehen hervor Abdrücke ihres gemeinschaftlichen Wesens (in so fern als ein Ganzes mit ihnen ausmachend auch πληρωματα genannt), die nun entweder das Männliche oder das Weibliche vorherrschend offenbaren. Der Inbegriff aller dieser πληρωματα ist die ganze Äonenwelt überhaupt als das allgemeine πληρωμα des βυθος, von seiner Kraft erfüllet, seine Offenbarung enthaltend, mit ihm gleichsam Ein Ganzes ausmachend, denn wie der höchste Verborgene sich zu der allgemeinen Offenbarung des Lebens oder zu der ganzen Äonenwelt verhält, so verhält sich jeder einzelner Äone zu seinem συζυγος als seiner besondern Offenbarung. In der didasc. anatol. c. 32. wird daher gesagt: ἐν πληρωματι ἑνοτητος οὐσης ἑκαστος των αἰωνων ἰδιον εἰχε πληρωμα, την συζυγιαν. Im Verhältnisse zu dieser Äonenentwickelung wurde der Bythos von einigen Valentinianern ἀῤῥενοθηλυς genannt, als der, in welchem Männliches und Weibliches noch zusammen begriffen, nicht zum Gegensatz entfaltet ist. Andre nannten ihn ἀζυγος, indem sie behaupteten, daß man dies ganze Verhältniß auf ihn nicht anwenden, überhaupt von ihm nichts produciren könne. (Iren. I. c. 11. μητε ἀῤῥενα μητε θηλειαν

μητε ὁλως ὀντα τι). Was in der Perserlehre Ormuz war an der Spitze der sieben Amschaspand's, der Repräsentant des verborgenen Urwesens, durch den dasselbe allein wirkt und sich offenbart, Urheber und Grund alles übrigen Daseins, der Brama der Hindus, der Seir Anpin (Microprosopus) (als das erste Du) der Kabbala, das ist in dem System Valentin's der Nus oder Monogenes. Allem andern mußte vorangehn die Selbstoffenbarung des verborgenen Gottes, durch seine Selbstbetrachtung (ἐνθυμησις ἑαυτου) erzeugte er als den Geist der Selbsterkenntniß, den Eingebornen, der das Begreiflichwerden des Ewigen, καταληψις του ἀγεννητου, das erste Begreifliche (το πρωτον καταληπτον) genannt wird. So wie das Wesen aller Dinge gegründet ist in dem ewigen Wesen der Gottheit, das Unbegreifliche in dem Unbegreiflichen, so ist hingegen die Ursache ihrer Gestaltung zu einem individuellen, bestimmten Dasein die erste Selbstbestimmung und Beschränkung des unendlichen, unbegreiflichen Wesens überhaupt, das πρωτον καταληπτον; ohne diesen erslen Akt der sich mittheilenden Gottheit wäre Alles in Gottes Wesen ein ewig verborgenes geblieben. Der Monogenes ist daher der eigentliche Vater und das Grundprincip alles Daseins πατηρ και ἀρχη, das ὀνομα ἀορατον, in so fern der βυθος an und für sich der ἀνωνομαστο ist, das προ-

σωπον του πατρος, was sich von Gottes Wesen nicht durch ihn offenbart, ist das an und für sich nothwendig Verborgene und unbekannt bleibende (το ἀγνωστον), dies erforschen zu wollen ein Frevel. So wie der Monogenes die allgemeine Offenbarung und Gestaltung des göttlichen Lebens ist, so die übrigen Äonen die besondern Offenbarungsformen dieses sich immer mehr individualisirenden Lebens (μορφαι του θεου, ὀνοματα του ἀνωνομαστου). Außer dem Urquell, in welchem Wesen und Formen eins sind, ist in jedem Wesen beides zu unterscheiden, jedes Wesen ist in sich selbst unbestimmt und unvollendet, bis es durch das allgemeine bildende Princip, den Monogenes, in sich bestimmt und gebildet, mit dem Urquell des göttlichen Lebens verbunden wird.

In der Bestimmung der Zahl der Äonen und ihres Verhältnisses zu einander, drükten die Valentinianischen Systeme sich verschieden aus, je nachdem sie die Begriffe von den Energien und Attributen der Gottheit mehr vereinfachten oder weiter ausspannen. Wo in dem Einen Systeme nur von verschiedenen Bezeichnungen des Einen und desselben Äons, in Rücksicht auf verschiedene Beziehungen und Wirkungsweisen, die Rede war, wurden in einem andern daraus verschiedene Hypostasen gemacht. Darin stimmten die meisten überein, daß die erste heilige Zahl der Äonen die Zahl dreißig

war. Mit dem Bythos war zuerst der Gedanke seiner selbst, die Idee des Ewigen (ἔννοια), auch genannt το ἄῤῥητον, das Unaussprechliche, σιγη, die Verborgenheit des göttlichen Lebens, oder χαρις, die Wonne des in sich selbst seligen Urwesens verbunden. Ein Valentinianer beim Epiphanius haeres. 31. erklärt diese Namen so: „Die ἔννοια heißt χαρις, weil sie die Schätze des Unendlichen (θησαυρισματα του μεγεθους) den von diesem Unendlichen Entsprossenen mittheilt; σιγη, weil durch den Gedanken allein ohne Wort der Unendliche Alles vollendet.“ Hierauf folgte der Geist (νους) oder der Eingeborne (Monogenes), von dessen wichtigem Platze in diesen Systemen wir schon gesprochen haben; er ist der Grund wie alles Daseins auch alles Erkennes, durch ihn allein wird die Wahrheit geoffenbart, seine συζυγος, daher die ἀληθεια. Der Bythos und sein ἔννοια, der νους und die ἀληθεια bilden die heilige Vierzahl, Grund und Wurzel alles Daseyns (ἀρχεγονος τετρακτυς, ῥιζα των παντων). Der νους und die ἀληθεια erzeugen den λογος (die Vernunft) und die ζωη. Die Valentinianer wollten bemerklich machen, daß die in dem Bythos verschlossen liegenden Lebenskeime sich stufenweise zu bestimmtem Dasein entfalteten und bildeten; die verborgene Gottheit entfaltet zuerst ihre Lebenskräfte in dem νους, tritt dann wirkend und bildend hervor in dem λογος, der den

empfangenen Lebenskeimen eine feste Gestaltung giebt, seine Wirkung das Leben daher als seine συζυγος. Der βυθος, der νους und der λογος bilden in ihrem gegenseitigen Verhältnisse die Trias der Valentinianer. Sie wollten diese in den ersten Worten des Johanneischen Evangeliums finden, und ihre gezwungene und gekünstelte Erklärung dieser Worte kann mit zum Beweise dienen, wie wenig solche Worte von einem gnostischen Geiste kommen konnten. „Da Johannes — sagt ein Valentinianer bei dem Irenäus I. c. 8. §. 5. — die Entstehung alles Daseins von dem Vater her beschreiben wollte, setzte er zuerst ein Grundprincip von Allem (ἀρχη), das zuerst von Gott Erzeugte, was er auch den eingebornen Sohn und Gott nennt, in welchem der Vater Alles dem Keime nach aus sich erzeugte (σπερμωτικως προεβαλε), von diesem sey der λογος erzeugt und in ihm das ganze Wesen der Äonen, dem nachher der λογος selbst die bestimmte Gestaltung gab. — Zuerst unterscheidet Johannes die drei θεος, ἀρχη und λογος, und dann vereinigt er sie wieder, um zugleich die Emanation beider, des Sohnes und des λογος, und ihre Einheit (ἑνωσις) mit einander und mit dem Vater zu zeigen. Richtig sagt er: ἐν ἀρχῃ ην ὁ λογος, denn der λογος war in dem Sohn, und ὁ λογος ην προς τον θεον, nämlich vermöge seiner Verbindung mit der ἀρχη und θεος ην ὁ

λογος, denn das von Gott Erzeugte ist Gott, παντα δι αὐτου ἐγενετο, denn der λογος wurde Ursache der Gestaltung und des Daseins für alle folgende Äonen ὁ γεγονεν ἐν αὐτῳ, ζωη ἐστιν. Hier zeigt er auch die συζυγια des λογος an. Alles Dasein — sagt er — wurde durch ihn erzeugt, die ζωη aber in ihm. Diese in ihm erzeugte ist daher auch auf eine innigere Weise in ihm als das durch ihn Erzeugte, denn sie wohnt ihm bei und bringt durch ihn Frucht (pflanzt die von ihm empfangenen Wirkungen weiter fort zur Verbreitung des Daseins)."

Der λογος mit der ζωη erzeugt zuerst als der Vater aller übrigen Äonen, den Urmenschen (ἀνθρωπος), und mit ihm als seine συζυγος die himmlische Gemeinde (ἐκκλησια). Diese Idee von dem Adam Kadmon, als dem Recipienten und Verbreiter der göttlichen Lebenskräfte, findet sich unter manchen Formen in den Valentinianischen Systemen. Einige sagten: Als Gott sich offenbaren wollte (ἐπιδειξαι αὐτον), wurde dies Mensch genannt v. Iren. L. I. c. 12. §. 4. Tertull. adv. Valentin. c. 36. Diese erste Offenbarung Gottes geschah in dem νους oder Monogenes, andere belegten daher diesen selbst mit diesem Namen. In dem Fragment bei Epiphan. h. 31. heißt es: „Da die unvergängliche, ewige (die ἐννοια) die Bande der Verborgenheit durchbrechen wollte

(βουλησεισα δεσμα ζησαι), befruchtete sie den Unendlichen, und erzeugte, mit ihm sich vermischend, den Vater der αληθεια, welchen auf eine angemessene Weise die Vollkommenen Anthropos nennen, als das Gegenbild des Ewigen." Von Andern wurde der Bythos selbst (die υπερ τα ολα δυναμις εμπεριεκτικη των παντων) Mensch genannt, und sie sagten, darin liege ein großes Geheimniß. Das gnostische Fragment bei dem Irenäus findet diese Erzeugung des Anthropos und der Ekklesia durch den λογος in den Worten des Johannes: „η ζωη ην το φως των ανθρωπων, in dem Namen Autropos ist die Ekklesia als seine συζυγος zugleich mit begriffen. Die ζωη wird das Licht derselben genannt, in sofern sie dadurch erleuchtet, das heißt, gestaltet und offenbart wurde (δια το πεφωτισθαι αυτους υπ' αυτης, ο δη εστι μεμορφωσθαι και πεφανερωσθαι). (Das zuerst nur in unbestimmten Keimen, in unentwickeltem Stoffe Vorhandene zu einem bestimmten Dasein bilden, ist gleichbedeutend mit: etwas ans Licht fördern, demselben Licht mittheilen, es erleuchten. Dieser Gnostiker belegt diese Idee durch Ephes. V. v. 3.) So ist nun die erste Ogdoas vollendet. Der λογος und die ζωη erzeugen zehn andre Äonen, hypostasirte Prädikate der göttlichen Lebensentwickelung überhaupt βυθιος και μιξις, die innerste, unergründliche Vermischung der Lebenskräfte, ἀγηρα-

τος και ἕνωσις, die nie alternde, ewige Vereinigung, αὐτοφυης και ἡδονη, die von ſelbſt daraus fließende Wonne, ἀκινητος και συγκρασις, ihre unauflösliche Durchdringung, μονογενης και χαρις, die unvergleichliche Seligkeit. In dem Fragment des Epiphan. 31. werden wirklich ſolche Bezeichnungen von der Vermiſchung der Äonen gebraucht: συνηεσαν ἑαυτοις ἀφθαρτῳ μιξει και ἀγηρατῳ συγκρασει." Der Anthropos und die Ekkleſia erzeugen darauf auch zwölf Äonen, in denen wir wieder verſchiedene Präadikate des höhern Lebens der Kirche finden: παρακλητος und πιστις, der Glaube als Helfer und Wächter, πατρικος και ἐλπις, die Hoffnung, das Väterliche, Männliche, μητρικος και ἀγαπη, das Mütterliche, Weibliche, die Liebe, ἀεινους και συνεσις, das ewig denkende, ſinnende, der Verſtand, ἐκκλησιαστικος και μακαριοτης, das Beſeligende in der Gemeinſchaft der Kirche, θελητος και σοφια (nach Tertull. φιλητος), das wohin die menſchliche Sehnſucht gerichtet iſt, die Weisheit.

So weit war eine ununterbrochene, harmoniſche und unmittelbare Entfaltung des göttlichen Lebens nur Eine Art des Daſeins der das göttliche Weſen zunächſt offenbarenden Äonen. Nun war die zweite Frage in dem Valentinianiſchen Syſtem zu beantworten: Woher dieſe zeitliche Welt, in der wir neben einer trä-

gen finstern Materie lebendige Kräfte, Strahlen des Lichts wahrnehmen; neben der Verwirrung und Zerrüttung, die an ein altes Chaos erinnert, eine Harmonie und Schönheit, die zu einer höhern Weltordnung hinweiset; woher in dem Menschen so zwei durchaus entgegengesetzte Triebfedern wirkend: die Sehnsucht nach dem Göttlichen und die blinde Begierde; woher unter den Menschen die drei entgegen gesetzten Klassen: diejenigen, die sich in dieser Welt nie zu Hause finden, die eine unüberwindliche Sehnsucht in den Dingen dieser Welt keine Ruhe finden läßt, die nur in dem Göttlichen leben und sich durch die Fesseln des irdischen Daseins in ihren Bestrebungen überall beengt fühlen; woher die Andern, die zwar rechtlich zu handeln suchen, aber von einer Begeisterung für göttliche Dinge, von einem Leben in diesen, nichts ahnden, und woher diejenigen, die nur von blinden Begierden und Leidenschaften getrieben, nichts suchen als die Befriedigung dieser, von Vernunft und höhern Trieben auch keine Spur blicken lassen? Diese Welt zeigt uns deutlich einen, je weiter wir in das Reich der Natur hinabsteigen, immer mehr vertönenden Nachhall einer göttlichen Harmonie, einen Abglanz des himmlischen Lichts in einem finstern, fremdartigen Stoffe, Keime göttlichen Lebens hinabgeworfen in eine fremdartige Welt, um im Kampfe mit denselben für das

höhere Daseyn, das sie auch bewußtlos offenbaren, zu reifen. Diese ganze Welt zeigt uns ein mangelhaftes Abbild, das erst seinem Urbilde nach und nach näher gebracht werden muß. Woher dies? — Valentin nahm nicht, wie Basilides, ein von Ewigkeit her existirendes, thätiges Reich des Bösen an, er leitete die Vermischung des Göttlichen mit dem Fremdartigen nicht ab von dem Angriffe eines Ahriman auf das Lichtreich, sondern er betrachtete als den Gegensatz gegen das göttliche Leben eine in sich todte und unbestimmte ὑλη, ein wesenloses Chaos, der Fülle des göttlichen Lebens, dem πληρωμα entgegenstehend, το κενον, κενωμα, dem sich verbreitenden Licht der Schatten, die Finsterniß (σκια του ὀντος, σκοτος) zur Seite stehend. Diese ὑλη, an und für sich todt und unthätig, erhält erst ein Leben durch die Vermischung mit höhern Kräften. Der Satan ist selbst nur das Produkt der der Bildung durch die göttliche organisirende Kraft widerstrebenden ὑλη. Die Frage war also nach dem Valentinianischen System so auszudrücken: Woher der Abglanz der himmlischen Weisheit, die göttliche Idee, die von dem Pleroma herstammt, das Bild einer himmlischen Seele (die κατω σοφια, ein noch unreifes Produkt der dem Pleroma angehörenden ἀνω σοφια, die noch unvollkommene erst in ihrer Entwickelung begriffene κατω ψυχη, als Tochter der ἀνω ψυχη in dem

Pleroma, die aus der göttlichen Betrachtung hergehende, aber noch unreife Idee, ἐνθυμησις in der ὑλη. Dies setzt demnach ein Hinabstürzen und Versinken der göttlichen Lebenskräfte aus dem Pleroma in der ὑλη und dies eine Zerrüttung in der Äonenwelt, wodurch etwas derselben angehörendes von derselben entfremdet wird, wieder voraus. Dies abzuleiten gab reichlichen Stoff für die Spekulationen und Dichtungen der Valentinianer. Eine andere und einfachere Theorie, von der wir Bruchstücke in den Lehren der Ophiten und des Bardesanes finden, und die wohl mit der Valentinianischen eine gemeinschaftliche ältere Grundlage haben mogte, redet von einem Übersprudeln des überschwenglichen göttlichen Lichts in das todte Chaos. Diese wollen wir später untersuchen, jetzt die merkwürdigen Dichtungen der Valentinianer über die Leiden der Sophia und die Geburt der Weltseele näher betrachten.

Iren. I. c. II. Allein von seinem eingebornen Geist konnte der Urvater erkannt werden, allen andern war er unbregreiflich. Der Geist war selig, allein die unermeßliche Größe des Vaters betrachtend, und wollte sie auch den übrigen Äonen offenbaren. Aber nach dem Willen des Vaters hielt ihn die Sige zurück, weil Alle durch sich selbst zu dem Gedanken des Urvaters und der Sehnsucht nach ihm gelangen sollten. Die übrigen Äonen strebten

ruhig den Erzeuger ihres Saamens zu schauen und die anfangslose Wurzel zu erforschen. Diese Sehnsucht wurde aber immer heftiger, je weiter sich die Glieder der Äonenkette von dem Urvater entfernten, und am heftigsten in dem letzten Gliede, der Sophia. Eine unregelmäßige Affection, deren Keim schon in den ersten Äonen nach dem *νους* vorhanden war, kam in der Sophia zum Ausbruch. (Es scheint der Gedanke zum Grunde zu liegen: Mit der ersten Entwickelung des Lebens aus Gott, ist auch schon der Keim eines Zwiespalts gesetzt, der sich immer weiter entwickeln und vollends zum Ausbruch kommen muß, als eine nothwendige einmal zu überstehende Krankheit, bevor die allgemeine Harmonie und Einheit wieder hergestellt und für immer befestigt werden kann.) Die Sophia, die Verbindung mit ihrem *συζυγος* verschmähend, wollte sich unmittelbar mit dem Urvater verbinden, in sein unergründliches Wesen eindringen, gleich wie der *νους*. Ihr Vorwand war die Liebe, ihr Verlangen Vermessenheit. Sie mußte die Thorheit ihres Erkühnens erfahren, denn da sie das Unmögliche wollte, gerieth sie in großen Kampf. Nach dem unergründlichen Bythos, in der Liebe sich immer weiter ausdehnend, wäre sie zuletzt verschlungen worden in die Anmuth seines Wesens, aufgelöset in das allgemine Seyn, wenn ihr nicht die das Ganze befestigende und außerhalb des

Unendlichen (zwischen ihm und den Äonen) bewachende Macht, der Äon Horus (ὅρος, Gränze, Schranke, Beschränkung, Bestimmung) begegnet wäre. Von diesem wurde sie mit Mühe zu sich selbst zurückgeführt und in ihrem Dasein befestigt.

Der Grundgedanke dieser Dichtung ist leicht zu erkennen: Das Dasein aller Wesen nach dem Höchsten ist nothwendig an ihre Beschränkung geknüpft. Alle Zerrüttung entsteht daher, wenn sie über diese bestimmte Gränze hinausgehen wollen, sie sollten zufrieden seyn, Gott zu erkennen, wie er sich selbst ihnen angemessen in ihrem besondern Standpunkte offenbart, sein Wesen erforschen zu wollen, ist ein Beginnen der Thorheit, welche den seine Gränzen vergessenden endlichen Geist in einen Abgrund stürzt. Wer über die Gränze seiner Individualität hinaus will, geht statt der Vervollkommnung der Vernichtung entgegen. Der Horus spielt daher in allen Valentinianischen Systemen eine bedeutende Rolle, als Grund der Harmonie, Ordnung und Einheit auf allen Stufen des Daseins. Allen einzelnen verschiedenen Vorstellungen von dem Horus liegt auch dieselbe Idee zum Grunde. Er gehört nicht zum Reiche der übrigen Äonen, er ist erst dann vom Bythos emanirt, als die allgemeine Harmonie gestört war, und durch ihn wieder hergestellt werden mußte.

In dem zweiten Fragment beim Irenäus I. II. 4. heißt es: „der Urvater erzeugte den Horus durch den νους nach seinem Bilde ohne συζυγια.“ Der Horus sollte nicht zur Verbreitung des Lebens weiter wirken wie die übrigen Äonen; er bedurfte daher keiner συζυγος, wie er selbst kein Erzeugniß einer συζυγος war, kein πληρωμα; sondern unmittelbar ein Repräsentant (εικων) des Bythos allein, um die zerstörte Harmonie wieder herzustellen und zu erhalten. Merkwürdig ist für die Idee vom Horus die allegorische Erklärung eines Valentinianers von der Heilung der Blutflüssigen Matth. IX., 20 Iren. I. III. 3. Die geheilte Blutflüssige sei Symbol der Sophia, welche durch den Monogenes, den der Erlöser darstellte, geheilt ward. Die Sophia wäre nämlich ins Unendliche zerflossen, wenn sie nicht das Gewand des Monogenes, das ist die Wahrheit (die συζυγος des νους) berührt hätte. Indem sie dieses berührte, ging von demselben die Kraft des Horus aus, durch die sie geheilt wurde. Also die Macht der Wahrheit als eine die Wesen zur Selbstbeschränkung zurückführende. Der Horus hat eine doppelte Wirksamkeit, er hält sowohl die Äonen von dem Eindringen in die unergründliche Natur des Bythos zurück, als auch die ungeweihten Wesen außerhalb des Pleroma vom Eindringen in dasselbe durch die Kraft des von ihm ausge-

sprochenen göttlichen Namens Jao (Jehovah), (des Schem hammphorasch). (Iren. I. IV. 1.) Aus diesen zweien Wirkungsweisen des Einen Horus machten Einige zwei verschiedene Hypostasen, Einen den Bythos und Einen das Pleroma bewachenden Horus. Zu dem Werk, das der Horus auf allen Stufen des Daseins zu vollbringen hat, gehören nothwendig zwei Handlungen. Indem er die Wesen zu den Gränzen ihres bestimmten Daseins zurückführt, befestigt er sie in sich selbst (στηριζει και εδραζει), in sofern heißt er σταυρος (Pfahl, Bollwerk), und sind sie in ihrer Individualität befestigend, reinigt er sie von dem Fremdartigen, womit sie sich durch ihre ungeregelten Affectionen vermischt hatten, μεριζει και διοριζει, in sofern wird er insbesondere ὁρος genannt. Iren. III. 5. Auf diese letzten Wirkungen bezogen sie die Stellen Matth. X. 34, Luc. III. 17: er verzehrt das Materielle, Fremdartige, wie das Feuer die Stoppel, und reinigt die Erlöseten, wie das πτυον das Getreide. Daher die Beinamen des Horus, ὁροθετης, λυτρωτης, μεταγωγευς (der die Wesen zu der Stufe des Daseins überführt, wofür sie bestimmt sind) καρπιστης (so viel als θεριστης) der Erndter, mit Anspielung auf die Vergleichung des letzten Gerichts mit einer Erndte, wodurch das Schlechte, Fremdartige, Materielle, von dem Guten als das Unkraut gesondert und vernichtet wird, die Erlöseten als

das gute Getreide gereinigt und zu ihrer Bestimmung erhoben werden. So viel von dem Horus.

In dem ersten Fragment bei Irenäus ist mit der Heilung der ἄνω σοφια und ihrer Zurückführung in das Pleroma geschlossen, aber nicht weiter entwickelt, was aus der unreifen Frucht ihrer Leiden geworden war. Weiter fortgeführt sind die Valentinianischen Ideen in dem andern Fragment c. II. §. 3. Die Sophia, die sich durch ihr gesetzwidriges Streben von dem Pleroma entfernt hatte, wurde durch den Horus zwar in der Verbindung mit demselben wieder befestigt, und von ihren Affectionen so wie der unreifen Frucht derselben gereinigt und entbunden, vermöge seiner zwiefachen bezeichneten Wirksamkeit. Aber ihre nicht [illegible] in ihrer Verbindung mit ihrem συζυγος erzeugte, sondern aus ihrem frechen Erkühnen, sich mit Bythos selbst zu verbinden, entstandene Tochter, welche daher, wie ihre Betrachtung des Unendlichen, das sie nicht ergründen konnte, etwas Unvollkommenes, Unreifes und Formloses war (ἐκτρωμα), konnte nicht ins Pleroma erhoben werden, sondern fiel in das Chaos hinab und vermischte sich mit demselben. Das ist nun in dem schon bezeichneten Sinn die κατω σοφια, das Bild der ἄνω σοφια, die ἐνθυμησις derselben, Achamoth (Chachimuth), in sich tragend die unentwickelten Keime alles geistigen Lebens

der

der zu bildenden Schöpfung (daher wurde von Manchen die höhere σοφια, welche diese Keime in ihr niedergelegt, die Mutter alles Lebendigen (μητηρ των ζωντων) genannt), sie ist der Geist, der im Anfange auf dem Wasser (dem Chaos) schwebte und dasselbe zuerst beseelte und befruchtete.

Nun mußte zuerst die Wiederherstellung der Harmonie und Einheit im Pleroma befestigt und jeder Keim des Zwiespalts auf ewig unterdrückt werden. Wie die ganze Äonenwelt durch das Leiden der Sophia mit war afficirt worden, mußte sie auch an der Heilung mit Theil nehmen (der erste allgemeine Akt des Erlösungswerks auf der höchsten Stufe des Daseyns, von wo es sich auf alle übrigen verbreiten mußte. v. Didask. Anatol. p. 794. a Col. II. αλλα και δια της του δωδεκατου αιωνος πεισεως τα ολα παιδευθεντα συνεπαθησεν). So wie das Erlösungswerk alle Stufen des Daseyns umfaßt, muß es auch in jeder auf eine derselben besonders angemessene Weise vollzogen werden und durch Einen für dieselbe besonders geeigneten Agenten. Das Höchste, was auf jeder Stufe des Daseyns erscheint, und die derselben angehörenden Wesen über dieselbe zu einem höhern Daseyn erhebt und mit diesem verbindet, ist das Erlösende, und der Erlösungsagent jeder Stufe ist Bild und Repräsentant des höchsten Erlösers, so wie sein Werk Bild

und Darstellung von dem, was dieser für das Pleroma gewirkt hat. Alles kommt zuletzt zurück auf den νους, als den alleinigen Offenbarer des Unendlichen, er wirkt durch alle verschiedene Agenten alle Wesen zu Gott zurück zu führen und mit ihm zu verbinden. Daher heißt es in der Did. Anatol. 780. D. ὁτι εἰς και ὁ αὐτος ων ἐν μεν τη κτισει πρωτοτοκος ἐστιν ιησους, ἐν δε τῳ πληρωματι μονογενης, ὁ δε αὐτος ἐστι τοιουτος εν ἑκαστῳ τοπῳ, ὁιος κεχωρησθαι δυναται, και οὐδεποτε του μειναντος ὁ καταβας μεριζεται; er erscheint so auf jeder Stufe des Daseyns, wie er auf dieser gefaßt werden kann, und aus diesen verschiedenen Erscheinungsformen und Wirkungsweisen des νους wurden dann verschiedene Personen gemacht. Auch die Begriffe vom Horos und vom Erlöser konnten leicht mit einander verschmolzen werden, und wurden auch wirklich von Mehrern verschmolzen v. Iren. L. II. c. 12. §. 7. Horon quem et Sotera dicunt. collat. Epiph. Haer. 31. §. 4.

Um den Erlösungsakt zuerst in dem Pleroma zu vollenden, erzeugt also der Nus, nach dem Willen des Urvaters, den Christus und den heiligen Geist, als dessen συζυγος.. Christus beruhigt die Äonen, indem er sie belehrt über das Wesen der συζυγια, welches nämlich bestehe in dem Begreiflichwerden des Ewigen (συζυγιας φυσις ἀγεννητου καταλημψις d. h.

das Wesen der συζυγια sey darin begründet, daß der Unendliche, welcher alles Daseyn als Eins in sich verschlossen und verborgen enthält und seinem Wesen nach unbegreiflich ist, sich selbst gleichsam begreiflich gemacht durch Entfaltung des göttlichen Lebens in den Gegensätzen männlicher und weiblicher Kräfte. Gleichwie in der Kabbala Idra Rabba Sect. III. §. 35. von dem Verborgenen der Verborgenen, dem Bythos Valentins, gesagt wird: erst in den Formen, durch die er sich selbst bestimmt hatte, konnte er erkannt werden, und vermöge derselben Leben aus sich verbreiten.) Noch weiter wird dies erklärt im Folgenden. Die Äonen werden inne, daß nur in ihrer gegenseitigen Verbindung Gott ihnen geoffenbart und von ihnen erkannt werden könne, und nur vermöge dieser Offenbarung er ihnen begreiflich sey, und diese Offenbarung ist die Ursache ihres Daseyns, wäre er in seinem verschlossenen unbegreiflichen Wesen verharrt, so würde nichts außer ihm entstanden seyn. Sie können also auch nicht verlangen, in sein unbegreifliches Wesen einzudringen, weil dadurch ihr eigenes auf jene erste Selbstbeschränkung des Unendlichen nothwendig gegründetes Daseyn aufgelöset werden würde. Er theilte ihnen die rechte Erkenntniß des Urvaters mit, daß er unermeßlich und unbegreiflich sey, und weder gesehen noch vernommen werden könne, wenn man ihn nicht durch

den Monogenes erkenne, daß der Grund der ewigen Fortdauer aller übrigen Wesen sey das erste unbegreifliche Wesen des Vaters (το πρωτον ἀκαταλληπτον nach der alten lateinischen Uebersetzung), die Ursache aber ihrer Entstehung (als besonderer Wesen) und ihrer Gestaltung als solcher, das Begreiflichwerden desselben, was eben der Sohn ist, durch den sich der Undendliche zuerst geoffenbart und begreiflich gemacht hat. Die Äonen werdan nun vermöge dieser Erkenntniß Alle mit ihrem Standpunkt zufrieden, von Dank gegen den Urheber ihres Daseyns erfüllt und in Liebe mit einander verbunden. Der heilige Geist führt sie Alle zur wahren Ruhe und Einheit, sie werden einander gleich an Gestalt und Sinn, Ein göttliches Leben in Allen, durch die Gemeinschaft der Liebe wird Jeder was der Andre ist. Ein jeder männliche Aeon wird νους, λογος, ἀνθρωπος, χριστος, und jeder weibliche Aletheia, ζωη, πνευμα, ἐκκλησια. Sie preisen mit Dankgefühl Gott für diese Seligkeit, und mit Gutheißen des Vaters vereinigen sie sich Alle, das Schönste ihrer gemeinschaftlichen Natur zur Verherrlichung des Urvaters zu Einem Ganzen zu verbinden. Daraus emanirt Jesus, der Inbegrif alles Göttlichen in dem Pleroma, das All des göttlichen Lebens (τα παντα), der daher das Reich des Göttlichen allen Wesen außerhalb des Pleroma offenbart und sie zur Ver-

bindung mit diesem führt, Offenbarer, Bildner nach göttlichen Ideen, und Erlöser für Alles Uebrige, der σωτηρ, der Erstgeborne vor der Schöpfung außerhalb des Pleroma, πρωτοτοκος της κτισεως, der das für die übrigen Stufen des Daseyns ist, was der νους, λογος, Christus für das Pleroma sind, daher diese Namen auch auf ihn übertragen werden. Wie er als der Höchste den Bythos darstellt, emaniren mit ihm die Engel als Bilder der Äonen.

Nun mußte zuerst auch der in's Chaos hinabgeschleuderten, mit der ὑλη vermischten und von derselben hinabgezogenen, in der Finsterniß und Verwirrung sich unruhig bewegenden Tochter der Sophia, geholfen werden. Der höhere Christus aus dem Pleroma erbarmte sich ihrer, breitete sich durch die die Wesen in ihrem Daseyn befestigende Kraft des Horos, den σταυρος, über sie aus, und theilte der Formlosen, zwischen Seyn und Nichtseyn schwankenden zuerst die Gestaltung des Daseyns mit, noch nicht die Vollendung der Erkenntniß. Dann zog er seine Kraft wieder zu sich zurück, und überließ die Sophia sich selbst, damit in ihr selbst das Gefühl der Entfremdung vom Pleroma und die Sehnsucht nach dem Göttlichen erwache. Sie kommt also nun zum Bewußtseyn und fühlt sich von dem Licht und dem Pleroma verlassen, es entsteht in ihr die Sehnsucht nach demselben; aber sie kann es nicht ergreifen,

durch die verwirrten Affectionen (παθη) wird sie zur ὑλη hinabgezogen und kann sich nicht zum Pleroma erheben. Ihre Affectionen waren dreifach, die Sehnsucht nach dem himmlischen Licht und die Hinneigung (ἐπιστροφη) zu ihm, von dem sie Hülfe erflehte, die Betrübniß darüber, daß sie es nicht erfassen konnte und die Furcht, vom Leben wie vom Licht verlassen zu werden. Als den Erlöser der Sophia sandte nun Christus seinen Repräsentanten, den Soter, hinab, mit aller Macht zur neuen Weltbildung von dem Vater versehen. —

Wir haben dieses Fragment angeführt, weil die Dichtung von der Wiederherstellung der Harmonie im Pleroma ganz im Valentinianischen Geiste ist, und mehrere Ideen dieser ganzen theosophischen Denkart mehr anschaulich macht, auch die Idee von dem Verhältnisse des Christus und Soter oder Jesus zu einander und beider zum Pleroma die gemeinschaftliche aller Valentinianischen Systeme ist. Nur von dem Ursprung des Christus und Jesus scheint hier eine von der ursprünglichen Valentins sich entfernende Vorstellung zu seyn, welche vielleicht eben erfunden worden, um daran jene ganze schöne Dichtung heften zu können.

Die ursprüngliche mit dem ganzen Ideenkreis dieser Theosophie genau zusammenhängende Vorstellung war folgende: die Sophia sucht alles ihr eigene Licht, alles Göttliche, dem Ple-

roma verwandte, das sie von ihrer Mutter empfangen hatte, zu concentriren, und vor der Vermischung mit der ὕλη zu bewahren. Nach der ihr selbst unbewußten Einwirkung des Pleroma's, welches eine anziehende Kraft über das verwandte Licht ausübt, erzeugt sie daher den, in welchem ihr Licht sich concentrirt als Bild des Bythus und des Pleroma's, den Christus. Dieser macht sich frei von dem durch die Vermischung mit der ὕλη anklebenden Fremdartigen (der σκια, σκοτος) und erhebt sich ins Pleroma. Er wird in dieses aufgenommen, und was die Sophia von göttlichem Lebenskeim hatte, gelangt so zur Vollendung, das Vorbild der Vollendung aller höhern geistigen Naturen. Die Sophia, ergriffen von Sehnsucht nach dem Licht, das sie verlassen hat, sucht dessen Bild festzuhalten, aber in dem Zustand der Entfremdung von dem Göttlichen, in der sie sich befindet, und daher der Unwissenheit, kann sie nichts dem Göttlichen Analoges erzeugen; es entsteht daher eine neue Stufe des Daseyns, nur ein Bild des Göttlichen, in der Mitte stehend zwischen diesem und dem Materiellen, der Demiurgos und mit ihm der Stoff alles Psychischen. Christus erbarmt sich darauf seiner verlassenen Mutter, und erzeugt in Verbindung mit dem ganzen Pleroma den Soter, in dem sich alle göttlichen Kräfte des Pleroma's concentriren. Dieser eilt der Sophia zu Hülfe, führt sie zum

Bewußtseyn des Göttlichen, und sondert von ihr das Fremdartige. Die Sophia wieder mit dem Göttlichen verbunden, empfängt Keime göttlichen Lebens, das sind die φυσεις πνευματικαι, die Bilder der Engel, die mit dem Soter der Sophia erschienen sind.

Hier ist schon das letzte Ziel des ganzen Weltlaufs vorgebildet, daß nämlich der Soter, nachdem er den der Sophia eingegebenen göttlichen Weltplan zur Vollendung geführt, sie mit sich als seine συζυγος zum Pleroma erhebe, und daß ihm die ihn begleitenden Engel mit den geistigen Naturen, nachdem diese in der Welt sich zur Reife entwickelt und ausgebildet, als ihre συζυγοι nachfolgen.

Es entsteht jetzt eine zweite Region des Daseyns, das Bild der ersten, die Sophia thront über der neuen Welt zwischen derselben und dem Pleroma, erhaben über alle Himmel (der τοπος μεσοτητος ὑπερουρανιος), wirkend zur Weltbildung und Regierung nach den vom Soter ihr eingegebenen Ideen, auf sie folgt der Demiurgos, der Vollzieher ihrer Ideen, an der Spitze der sechs andern durch ihn erzeugten ihm gleichartigen Engel mit ihren Himmeln, dasselbe was Basilides von seinem ἀρχων sagte. Die Sophia bildet mit diesen sieben Engeln die δευτερα ὀγδοας als Bild der ersten im Pleroma. Jede Stufe des Daseyns, in sich selbst geschlossen und selbständig, wird unmittelbar gebildet

und regiert durch den, welcher den höchsten Standpunkt auf derselben einnimmt, und daher auf dieser Stufe und für dieselbe Repräsentant und Offenbarer des absolut Höchsten, des Bythos, ist. Das ist hier der Demiurgos (wie der ἀρχων des Basilides der den höchsten Gott repräsentirende und seine Rathschlüsse vollziehende Engel ἀγγελος θεῳ ἑοικως. Iren. L. I. C. V. §. 2.)

Valentins Ansicht von dem Demiurgos und dessen Verhältnisse zum höchsten Gott, von der Schöpfung und ihrem Verhältnisse zur höhern Welt, ist deutlich ausgesprochen von ihm selbst in dem Fragment bei Clem. Strom. L. IV. p. 509.: „Was ist also die Ursache des Bildes? die Größe des Antlitzes, welches dem Maler das Bild eingegeben, um verherrlicht zu werden durch seine eigne Erscheinung, denn noch kein Bild ist als etwas für sich selbst bestehendes erfunden worden; die Erscheinung des Urbildes mußte das Mangelhafte des Bildes ergänzen, und so wirkt auch die Offenbarung des unsichtbaren göttlichen Wesens dazu, dem erscheinenden Bilde Glauben zu verschaffen.“ Der Sinn: Gleichwie das Bild nichts für sich selbst Bestehendes und nur eine mangelhafte Darstellung des Urbildes ist, so ist auch das ganze erscheinende Weltall (der Demiurgos mit seiner Schöpfung als Ein Ganzes gedacht) nur eine mangelhafte Darstellung von der Herrlichkeit

des Höchsten Gottes, und kann nur von demjenigen recht verstanden und gedeutet werden, welchem schon in seinem Innern die Offenbarung dieses unsichtbaren Gottes gegenwärtig ist; der lebendige Äon ist hier der Bythos, die Malerin, wie es auch Clemens erklärt, die göttliche Sophia, das Bild der Demiurgos und seine Schöpfung, den die Valentinianer auch sonst den Propheten des wahren Gottes zu nennen pflegten. Das Charakteristische des Demiurgos ist der Trieb, immer fort nach außen zu wirken, aber wie die geschäftsthätigen Menschen, die sich getrieben fühlen zum Handeln, ohne der sie treibenden Ideen sich recht bewußt zu werden, so wird der Demiurgos, ohne sich dessen bewußt zu werden, geleitet in seinen Werken durch die von der Sophia ihm eingegebenen Ideen, und offenbart eine höhere Weltordnung, deren er sich selbst keinesweges bewußt wird cf. Iren. I. c. IV. §. 2.

In der ganzen Welt ist eine sich erst zum Bewußtseyn entwickelnde Vernunft. Die Schöpfung drückt den Zustand der Bewußtlosigkeit, der Entfremdung von dem höchsten göttlichen Leben aus, in welchem Zustande sich die Sophia bei der Erzeugung des Demiurgos befand. Ein stufenweises Sinken der Lebenskräfte bis zu dem aller Bildung widerstrebenden Hylischen, der Quelle alles Bösen, dieses stufenweise Sinken ist entsprechend den verschiedenen Affectionen

jener in der ὕλη versinkenden und nach Licht sich sehnenden Sophia. Ihre Hinneigung und Sehnsucht nach dem Göttlichen, aber ohne von demselben erleuchtet, und ohne daher sich dessen bewußt zu werden, drückt aus das Psychische, ihre Furcht von dem Leben wie vom Licht ganz verlassen zu werden, die Thierwelt, in welcher daher nur ein dumpfes, ganz bewußtloses Leben zu finden ist, ihre gänzliche Bestürzung und Verzweiflung, die gänzliche Erstarrung des Lebens, an das Nichtseyn gränzend, die übrige leblose Natur bis zum Stein hinab. Weil nun aber die Erscheinung der Welt (το φαινομενον) dem höchsten Gott nicht angehört, dessen Offenbarung doch vor allem der höchste Zweck ist, so mußten in die Erscheinungswelt auch solche Wesen eintreten, deren eigentliche Bestimmung es ist, den Allvater und seine höhere Weltordnung zu offenbaren, das Ganze auf ihn zurückzuführen und den Zusammenhang der niedern und höhern Welt ans Licht zu stellen. Das ist die Bestimmung der Menschen im höhern Sinn; die Sophia theilte deshalb dem Demiurgos den höhern göttlichen Samen (το πνευμα, πνευματικον) mit, ohne daß er selbst sich dessen bewußt ward, damit er ihn, ohne es zu wissen, in die Menschennaturen verbreiten sollte (die ἐπενδεσις του διαφεροντος πνευματος). Der Demiurgos wollte zwar den Menschen nur nach seinem eigenen Bilde schaffen; aber, ohne

es zu wissen, theilte er ihm den höhern geistigen Samen mit. Valentin betrachtete die Erzählung der Genesis von der Bildung Adams als eine anschauliche Darstellung von dem, was im Anfang mit dem Demiurgos vorgegangen war. Der Mensch trug in sich, ohne daß sein Bildner, der Demiurgos, es ahnden konnte, das Gepräge des himmlischen Urmenschen, er offenbart etwas höheres, als die ganze niedere Schöpfung, seine Erscheinung erregt daher die Bestürzung der niedern Geister. Das ist ausgedrückt in einem Briefe Valentins St. L. II. 375." Und so wie die Engel Bestürzung ergriff über jenes Gebilde, da es Dinge aussprach, welche größer waren als der Gedanke des Bildners, und da es frei das Höhere verkündigte, durch die Kraft dessen, der unsichtbar den Samen des höhern Wesens in dasselbe gelegt, so erregen auch unter den Geschlechtern der Menschen dieser Welt ihre eigene Werke Bestürzung bei den Urhebern, so wie die Bildsäulen und Bildnisse und alles was Menschenhände im Namen Gottes bilden. (Sein Sinn: Der Mensch fällt vor seinen eignen Werken nieder, indem er die über sein eignes Bewußtseyn erhabene Idee Gottes darin anbetet.) Denn Adam, zur Verherrlichung des Urmenschen jenes Aom im Pleroma geschaffen, erregte Bestürzung durch die Erscheinung dieses Urmenschen, als ob der-

selbe ihm einwohnte, und die Engel, bestürzt darüber, vernichteten schnell das Werk."

Hier ist eine Lücke in dem Valentinianischen System, die sich nur durch die Vergleichung mit andern verwandten gnostischen Theorien einigermaßen ausfüllen läßt. Es ist gesagt, die Engel vernichteten das von ihm hervorgebrachte Werk; aber nicht was sie thaten, um es zu vernichten und was die Folge ihres Unternehmens war. Die sieben Engel, die noch nicht zur bewußten und demüthigen Anerkennung des höhern Daseyns gelangt waren, was erst durch die Erscheinung des Soters in der Welt geschah, fürchteten, der Mensch, der etwas über ihre ganze Schöpfung Erhabenes in seiner Erscheinung offenbarte, werde sich über sie selbst erheben, sich zum Herrn über sie und ihr ganzes Reich machen. Um dies zu verhindern, suchten sie den Menschen in Bewußtlosigkeit und Unwissenheit zu erhalten, sie verboten ihm von dem Baum des Erkenntnisses zu essen. Der Mensch ließ sich verleiten ihr Gebot zu übertreten, nun stürzten sie ihn aus der ätherischen Region, in der er das Daseyn erhalten, dem Paradiese, dem dritten Himmel, in die finstere, grobmaterielle Welt, auf die Erde hinab. Adam, bisher den Engeln gleich, ein ätherisches Wesen, (da der Demiurgos ihn nur aus der *οὐσια ψυχικη* gebildet hatte,) mußte in dem *κοσμος ὑλικος* auch mit einer

derselben verwandten Hülle umgeben werden, weil er sonst gar nicht in derselben leben und wirken gekonnt hätte. Die dem Demiurgos verwandte Seele wurde so mit einer blinden, animalischen Seele, der Quelle aller dem Göttlichen wiederstrebenden Begierden, einer ψυχη χοικη oder ὑλικη, und diese mit einem grobmateriellen Körper, einem σωμα ὑλικον, umhüllt. Dadurch ist nun der Mensch den Einwirkungen der bösen Geister (πνευματα ὑλικα), welche durch die ihnen verwandte ψυχη ὑλικη, böse Begierden aller Art im Menschen erwecken, ausgesetzt, der grobe Körper hemmt die freien Handlungen der Seele. Aber indem der Demiurgos seinen eignen Zweck ausführte, führte er doch nur die Vollziehung der Ideen der ihn unsichtbar leitenden göttlichen Weisheit herbei. Denn das höchste Ziel der göttlichen Weltökonomie, die Verbindung aller Stufen des Daseyns zur Harmonie mit dem Höchsten, und die gänzliche Vernichtung alles dessen, was dieser Harmonie durchaus widerstrebt, das könnte nicht erreicht werden, wenn nicht das Göttliche (das πνευματικον) alle Stufen des Daseyns bis zur Gränze alles Daseyns, bis zu dem ὑλικον, durchdrungen hätte, wenn nicht der Wiederhersteller der allgemeinen Harmonie, der Sohn, auch auf der letzten Stufe des Daseyns erschienen wäre, und dies konnte nur geschehen, wenn er verwandte Wesen fand, sich mit den-

ſelben zu verbinden. Die göttlichen Lebenskeime (die φυσεις πνευματικαι) ſollten ſich in dem Kampf mit der fremdartigen Welt entfalten und zur Reife ausbilden. Die Sophia wußte ſie durch unſichtbare Kraft immerfort zu ſtärken, und durch die ganze Menſchheit als das Salz der Erde, das Licht der Welt, den Sauerteig, der nach und nach die ganze Maſſe durchſäuert (dieſe Namen legten die Valentinianer den geiſtigen Naturen bei) zu verbreiten. Hier liegt wohl Wahrheit zum Grunde, wenn man unter den πνευματικοις verſteht die zum Bewußtſeyn ihres höhern Daſeyns gelangten, von dem Göttlichen beſeelten Menſchen, die durch die ganze Menſchheit und in allen Geſchlechtern zerſtreut zu Einem großen Werke der Vorſehung wirken, das Rohe überall zu bilden, gegen das Böſe zu kämpfen, und durch göttliche Gedanken Licht zu verbreiten. Valentin ſagt daher in einer Homilie L. IV. Cl. St. 509. zu dieſen höhern Menſchennaturen: „Ihr ſeyd von Anfang an unſterblich, Kinder des ewigen Lebens, ihr ſollt den Tod unter euch theilen, um ihn zu verzehren, damit der Tod in euch und durch euch erſterbe, denn wenn ihr die Welt auflöſet, ihr ſelbſt aber von derſelben nicht aufgelöſet werdet, ſeyd ihr Herren über die ganze Schöpfung und alles Vergängliche.“ Aus der Theorie des Valentin ergiebt ſich die Annahme dreier Klaſſen unter den Menſchen:

1) die Repräsentanten und Offenbarer des Göttlichen in der irdischen Welt, die πνευματικοι, 2) diesen entgegen gesetzt diejenigen, die nichts dem Göttlichen Analoges in sich haben, nur von der blinden Begierde beherrscht, Organe der blinden Kraft des Bösen, die ὑλικοι und χοικοι, 3) zwischen beiden in der Mitte die ψυχικοι, welche nichts höheres als die ψυχη in ihrem Wesen haben; diese aber, ihrer Natur nach nicht unsterblich, gelangt zu einem unvergänglichen Leben nur durch die Verbindung mit dem Göttlichen, indem sie das πνευμα als ἐνδυμα ἀφθαρσιας in sich aufnimmt, dem Vergänglichen mit freiem Willen sich hingebend, fällt sie dem Tode anheim; diejenigen, welche kein höheres Princip in sich haben, die ψυχικοι, stehn demnach zwischen dem Ewigen und Vergänglichen, Guten und Bösen in der Mitte, durch den Glauben und gute Werke können sie zum ewigen Leben gelangen, wenn gleich nur zu einer niedern Stufe der Seligkeit, nur in das Reich des Demiurgos, sie bedürfen äußerer Bildungsmittel, für diese sind eigentlich die Wunder als äußere Thatsachen berechnet, denn sie müssen durch Autoritätsglauben erzogen und gebessert werden, weil der innere höhere Sinn der πνευματικοι, auf welchen die göttliche Wahrheit durch sich selbst unmittelbar einwirkt, ihnen fehlt.

Was die Ansicht Valentins von dem Zusam-

sammenhang der göttlichen Offenbarungsanstalten betrift, so war er im Ganzen denselben Grundsätzen wie Basilides zugethan, wie dies auch aus dem Wesen seines ganzen Systems hervorgeht. Wie Valentins Schüler Heraleon es angiebt, ap. Orig. in Joh. T. 13. c. 16. hielt er die Juden für das Reich des Demiurgos, die Heiden für das Reich der ὕλη oder des Satans; die Christen betrachtete er als die πνευματικους, das Volk des höchsten Gottes. Aber der Demiurgos war ja nach seiner Ansicht eben so wenig, als nach der des Basilides, ein von dem höchsten Gott durchaus unabhängiges und gegen denselben feindseliges Wesen; wie in der Weltschöpfung mußte er auch in der von ihm besonders geleiteten jüdischen Oekonomie, die von ihm selbst noch nicht erkannten, durch höhere Eingebung der göttlichen Sophia ihm mitgetheilten höhern Beziehungen und Mysterien überall ausdrücken, deren Sinn nur von den in die Geheimnisse der höhern Weltordnung eingeweihten Theosophen erkannt werden konnte. Die Typik hatte in Valentins Theologie ganz ihren Platz. Von der Masse der Juden im Allgemeinen als dem Typus des Volks Gottes, (so wie die ψυχικοι überhaupt Repräsentanten eines höhern Charakters sind, den in der That erst die πνευματικοι aussprechen und realisiren), unterschied Valentin die unter denselben zerstreu-

ten πνευματικους, als das geistige, beseelende Princip. Der Demiurgos selbst, sagte Valentins Schule Iren. I. c. VII. §. 3. fühlte sich von den pneumatischen Naturen angezogen, ohne sich diesen Eindruck, mit ihrer höhern Natur und Würde unbekannt, erklären zu können, er machte sie deshalb zu Propheten, Priestern und Königen (diese höhern Menschen wirkten durch die höhere Kraft ihres Wesens wie magisch auf die Übrigen ein und erhoben sich daher auch über dieselben). Die Pneumatikoi sprachen also die messianischen Weissagungen aus, deren wahrer Sinn dem Demiurgos, bis ihm selbst ein höheres Licht zu Theil geworden, verborgen bleiben mußte. Man kann sich daraus von der Ansicht dieser Schule von der Inspiration der Propheten einen Begrif machen. Die Propheten, über ihr Bewußtseyn in einzelnen Momenten erhoben, dienten zum Organ höherer Kräfte, und sagten Dinge, deren voller Sinn erst durch Christi Offenbarung aufgeschlossen werden konnte. Die Offenbarung der göttlichen Weltordnung erschien hier in einzelnen Strahlen, jeder der Propheten diente einem einzelnen höhern Geiste zum Organ. Durch das Christenthum, welches die Menschen mit dem Höchsten in Verbindung setzte, wurden alle diese einzelnen Strahlen des Göttlichen zu einem Ganzen verbunden, alle πνευματα ἐξαιρετα sind als ein Ganzes der Kirche mitgetheilt.

Beweise davon die der Kirche mitgetheilten Charismata Anat. Didask. 793. Es frägt sich ob die Valentinianische Schule auch Spuren der höhern Wahrheit unter den Heiden verbreitet annahm, gleichwie die alexandrinischen Kirchenlehrer, oder die Heiden als nur dem Satan angehörend, und somit nur als das Reich der Lüge betrachtete. Die Beantwortung dieser Frage hängt zum Theil ab von dem Sinn einer Stelle Valentins bai Clemens VI. 641. deren Auslegung aber diesem selbst zweifelhaft schien. Er nennt den Valentin κορυφαιος των πρεσβευοντων την κοινοτητα, (das Haupt der Parthei, welche die höhere Wahrheit nicht für ausschließliches Eigenthum der Christen hielt, wie z. B. die Marcioniten, so daß nichts Analoges weder unter Juden noch Heiden vorhanden gewesen wäre, sondern frühere Offenbarungen der Wahrheit, sey es nun blos unter Juden oder auch unter den Heiden nachzuweisen suchte), und führt zum Belege folgende Stelle des Valentin an: „Vieles von dem was in den öffentlichen Büchern geschrieben ist, findet sich auch geschrieben in der Kirche Gottes, denn dies Gemeinsame ist das Wort aus dem Herzen, das in dem Herzen geschriebene Gesetz, das ist die Gemeinde des Geliebten (des Erlösers), die von ihm geliebt wird und ihn wieder liebt.“ Die öffentlichen Bücher sind hier entweder, die öffentlich in den Synagogen vorgelesenen heiligen Schriften der

Juden im Gegensatz gegen die durch Ueberlieferung fortgepflanzte Kabbala (wie dieser Ausdruck in den Clementinen häufig so gebraucht wird), oder auch die profane, heidnische Literatur, wie Tertullian literae publicae (Tert. de Aest. anim. c. I.) gebraucht. Nach dem Sprachgebrauch kann also beides passen, daher Clemens zweifelhaft in der Auslegung ist; aber die letztere Bedeutung ist dem innern Zusammenhang angemessener. Daß vieles Gemeinschaftliche sich in dem Neuen und Alten Testament finde, hätte er ja außer in der Polemik gegen Marcioniten nicht erst besonders zu beweisen gebraucht, da dies von der ganzen christlichen Kirche anerkannt war. Die Bezeichnung eines Worts aus dem Herzen scheint auch von ganz allgemeiner, nicht bloß auf die Juden sich erstreckender Beziehung zu seyn. Valentin suchte vermuthlich, gleich wie Basilides, Spuren verwandter Wahrheit auch unter den Griechen auf, und zwar sowohl in ächten als untergeschobenen Schriften ihrer Philosophen, besonders der Platoniker, mit denen seine Schule sich nicht unbekannt zeigt. Er unterschied sich nur dadurch von Basilides, daß dieser mehr an das Judenthum sich anschließend, die Übereinstimmung von äußerer Überlieferung abzuleiten geneigt war, Valentin hingegen aus einem inneren Grunde, dem gemeinschaftlichen Samen des Göttlichen (dem πνευματικον) die Übereinstimmung ableitete.

Die πνευματικοι, an keine Zeit und an keinen Ort gebunden, sind durch die ganze Welt in allen Zeiten zerstreut als das Salz der Erde, unter den Juden, die das Reich des Demiurgos, und den Heiden, die das Reich der ὑλη darstellen. Überall, wenn sie gleich erst durch das Christenthum zum hellen Bewußtseyn des Höchsten gelangten, sprachen sie in dunkler Ahndung das Höhere aus. Also der Sinn: diejenigen unter Juden und Heiden, welche das göttliche Wort in ihrem Herzen trugen, die πνευματικοι, unter welchen ja die Valentinianer auch die ἐκλεκτους eigentlich verstanden, bildeten die wahre Gemeinde des Messias, und verkündigten ohne klares Bewußtseyn die höhere dem Christenthum verwandte Wahrheit, sie offenbarten in der Welt die himmlische Ekklesia, die συζυγος des himmlischen Menschen. — Valentin nahm zwar, so viel wir wissen, alle Schriften des neuen Testaments an, und scheint wie Basilides, mit dem er in den allgemeinen Grundsätzen übereinstimmte, keinen Widerstreit unter den Lehren der Apostel vorausgesetzt zu haben, doch leitete er seine Theologie insbesondere von einem Theodas, einem vorgeblichen Schüler Pauli, ab, scheint also diesen vor Allen verehrt zu haben.

Das Ziel des Weltlaufs konnte nun nach diesen Lehren nicht eher erreicht werden, bis das Erlösungswerk, das alle Reihen des Daseyns

umfassen sollte, auch in der irdischen Welt vollzogen war. Der Soter mußte den geistigen Naturen erscheinen, um sie zum hellen Bewußtseyn der göttlichen Weltordnung zu führen und mit dem Pleroma zu verbinden, wie er ihrer Mutter der Sophia erschienen war, sie von dem Fremdartigen befreit, zum Bewußtseyn und zur Vollendung sie geführt hatte.

Die Erlösung war auch nach dem System des Valentin nothwendiger Mittelpunkt der ganzen Geschichte des Weltalls, nothwendig um die psychischen Menschen von der Gewalt des Bösen zu befreien, die Pneumatischen, die nur ein dunkles Gefühl von ihrer höhern Abkunft und ihrer Verwandtschaft mit der höhern Weltordnung hatten, zum Bewußtseyn zu bringen, von der Unterwerfung unter die Satzungen und Einrichtungen des Demiurgos sie zu befreien, mit dem höchsten Gott zu verbinden und zu Einem Ganzen mit Hinwegräumung der Kluft, die sie von einander trennte, zu vereinigen, die Ordnung und Harmonie überall wieder herzustellen und alle Stufen der Weltordnung in das rechte Verhältniß zum Pleroma zurückzuführen. Valentin erkannte es auch als nothwendig, daß der Erlöser mit allen jenen Naturen, die durch ihn erlöset werden sollten (und der Erlösung sowohl bedürftig als fähig waren alle außer den zur Vernichtung bestimmten Hylischen) sich in Verbindung setzte.

Der Erlöser mußte daher die Erstlinge aller einzelnen Gattungen, der Potenz nach die ganze durch ihn zu gründende Kirche, in sich aufnehmen. Der Demiurgos hatte den Seinen einen Erlöser von ihrer Gattung, einen psychischen Messias, verheißen, der Erste unter den Psychischen, wie auf jeder Stufe der Erlöser der Vorzüglichste derselben seyn mußte, nach seiner nächsten Bestimmung Bild und Repräsentant des Demiurgos, aber auch zugleich nach der dem Demiurgos unbewußt eingegebenen Idee das Bild des höhern himmlischen Erlösers, der sich mit ihm in Verbindung setzen und sich durch ihn anschaulich offenbaren sollte, der vollkommenste Mensch von Seiten der sittlichen Natur. Mit diesem psychischen Messias verband sich von Anfang an der Pneumatische, eine von den höheren geistigen Naturen, ganz dem Wesen derselben gemäß, da ja die Keime des höhern geistigen Lebens nur in der Verbindung mit einer ψυχη in die zeitliche Weltordnung eintreten und in derselben sich zur Reife entwickeln können, nur die grobe Materie konnte mit den Erlösungswerk in keine Verbindung gesetzt werden, doch mußte der Erlöser für die in der Sinnenwelt versunkenen Menschen sichtbar erscheinen, durch außerordentliche Wirkungen in der Sinnenwelt die Psychiker zum Glauben führen und ein anschauliches Beispiel einer vollkommnen, in der Besiegung der Sinnlichkeit

sich offenbarenden Tugend ihnen geben. Der pneumatisch-psychische Messias wurde also durch den Demiurgos umhüllt mit einem zwar den irdischen Sinnen wahrnehmbaren Körper, der aber aus feinerem, ätherischem Stoffe, nicht aus grober Materie gebildet war. Er nahm diesen nicht erst von der Maria an, denn er konnte ihn ja nur unmittelbar vom Demiurgos empfangen, er brachte ihn mit aus dessen Himmel, er bediente sich der Maria nur wie eines Canals (ὡς διὰ σωλήνος), um in die Reihe der gebornen Menschen einzutreten. So entsprach der Erlöser dem ersten nur mit einem ätherischen Körper, bis er zur Erde hinabgestürzt wurde, begabten Menschen, (S. oben); das Besondere in der Bildung dieses Körpers war nur das, daß er durch eine künstliche Veranstaltung (οἰκονομίᾳ) eine doch für das unmittelbare Verkehr mit der fremdartigen Sinnenwelt geeignete Beschaffenheit erhalten hatte.

Valentin war kein Doket, er glaubte keineswegs, daß die sinnlichen Handlungen und Affektionen Jesu bloß scheinbar waren, sondern theils, daß er nicht durch eine natürliche Nothwendigkeit und ein natürliches Bedürfniß seines Körpers diesen Affektionen unterworfen war, daß er nicht gleich wie die übrigen Menschen, Durst und Hunger litt und deshalb aß und trank; sondern daß er freiwillig, wegen besonderer Zwecke (κατ οἰκονομίαν)

sich denselben unterzog, theils daß die sinnlichen Handlungen eine ganz andre Wirkung bei ihm hervorbrachten, wegen der höhern Beschaffenheit seines Körpers. Daher sagt er in einem Briefe an den Agathopus (Cl. L. III. 451.) „daß Jesus auf besondre Weise alles ertrug, aß und trank, Göttliches wirkte, die Herrschaft über die vergängliche Natur offenbarte, daß aber nichts in ihm vergänglich war.“ Jesus war demnach der vollkommenste Ascet und der erhabenste Theosoph, aber auch in beiderlei Charakter konnte er die Erlösung der Menschheit nicht wirken, denn er konnte sich doch auch als πνευματικος über das Reich des Demiurgos nicht erheben, ihn nicht zur Anerkennung einer höhern Macht nöthigen, die Kluft nicht hinwegräumen, welche die Menschen vom Reich des höchsten Gottes trennte. Selbst der Erlösung bedürftig, konnte er Andre nicht erlösen. Der höchste Gott selbst mußte sich durch das ewige Organ seiner Offenbarungen mit der Menschheit verbinden, um sie über alle Hindernisse zur Gemeinschaft mit sich zu erheben. So wie der Mensch in dieser Welt sich entwickeln soll, um dann erst zur Gemeinschaft mit Gott zu gelangen, so wurde Jesus, erst da er sich so entwickelt hatte, der Erlösung (λυτρωσις) theilhaft, die von ihm dann auf alle Menschen sich durch ihn verpflanzen sollten; bei der Taufe am

Jordan ließ sich der Soter (Christus) auf ihn herab, verkündigte und wirkte durch ihn.

Valentin sonderte schon scharf die Prädikate der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Jesu Christi, und war wohl der Erste, der diese Unterscheidung so scharf durchführte. Doch scheint er von dem Moment der Taufe an eine innigere Verbindung zwischen dem göttlichen und menschlichen Erlöser gesetzt zu haben, als Basilides, wie er denn auch dem menschlichen eine größere Würde beilegte. Aus seiner falschen dogmatischen Vorstellung von dem Verhältniß des Menschlichen und Göttlichen in Christi Person flossen auch freilich praktische Irrthümer, da er nun in den Handlungen des Erlösers unterscheiden konnte, was für die Psychischen und was bloß für die Pneumatischen Regel sey. Valentin schloß keineswegs, wie Basilides, das Leiden Jesu von der Mitwirkung zum Erlösungswerk aus, Jesus mußte die Psychischen von der Gewalt des Vergänglichen befreien, den Körper zur ἀπαθεια erheben, ein Vorbild der künftigen Auferstehung geben. Aber der Tod konnte keine Gewalt über ihn erheben, so lange der höhere Geist, der Soter, mit ihm verbunden war, dieser verließ ihn doch nicht eigentlich, sondern zog nur die Kraft, die in ihm gewirkt hatte, wieder zu sich zurück (ἀναστειλας την ἀπελθουσαν δυναμιν). Aber der wichtigste Theil

des Erlösungswerkes war auch dem Valentin die Taufe des menschlichen Erlösers, durch die er mit dem höchsten, göttlichen verbunden worden, und so ist auch für jeden Christen die Taufe nach ihrer innern Bedeutung der höchste Moment, die Wiedergeburt zu einem göttlichen Leben durch die Verbindung mit dem Erlöser. Alle im Reich des Demiurgos lebende Wesen sind den Naturgesetzen unterworfen, dem Einflusse der Gestirne, durch deren Wechselwirkung der ganze niedere Weltlauf geleitet wird, aus dem verschiedenen Vorherrschen (ἐπικρατεια) dieser oder jener Gestirne rühren alle Verschiedenheiten unter den menschlichen Völkern und Einrichtungen her. Nicht aber die Gestirne sind hier die wirkende Ursache, denn sie dienen nur zu Organen der geistigen Mächte, die sie beseelen. Diese Mächte sind theils gute theils böse, daher im Widerstreit mit einander. Die Verknüpfung dieser entgegengesetzten und mannichfaltigen Wirkungen, die den Naturlauf bestimmen, bildet die εἱμάρμενη. Nur die ἀναγεννησις befreit die Menschen von diesem Gesetz, dem sie durch die γεννησις unterworfen wurden, daher nach der Lehre der Valentinianer die zwölf Apostel, die das Evangelium der Wiedergeburt verkündigten, den zwölf Sternen des Thierkreises entgegengesetzt sind, welche dem Gesetz der irdischen Zeugung vorstehn; der Astrologie schrieben sie eine Wahrheit zu bis zu der

den Menschen befreienden Taufe, der Mensch wird dann erhoben aus dem Reich der εἱμαρμενη, einer niedern Nothwendigkeit, zu einem freien Handeln im Reiche Gottes, zu dem Reich der προνοια, einer Vorsehung, der sich der menschliche Wille mit Freiheit unterordnet. Von dieser Wiedergeburt, durch die allein der Mensch von den fremdartigen, äußern Einflüssen befreit werden kann, redet Valentin in einem Brief St. L. II. 409: „Es ist aber ein Guter, der frei durch die Offenbarung des Sohns wirkt, denn durch ihn allein kann das Herz rein werden, befreit von jedem bösen Geiste, viele demselben einwohnende Geister lassen es nicht rein seyn, jeder von diesen vollbringt seine eigenen Werke, indem sie auf vielfache Weise dasselbe beschimpfen durch fremdartige Begierden. Und es scheint mir mit dem Herzen fast zu gehn, wie mit einer Herberge, auch eine solche pflegt zertreten, zerstoßen und mit Schmutz bedeckt zu werden durch ausgelassene Menschen, die auf den Ort gar keine Rücksicht nehmen, ihn als ganz fremd betrachten. So bleibt auch das Herz unrein, vieler bösen Geister Wohnsitz, bis eine höhere Fürsorge sich dessen annimmt. Wenn aber der allein gut zu nennende Vater sich dessen erbarmt, ist es geheiligt und glänzt voll Licht; daher wird, wer ein solches Herz hat, selig gepriesen, daß er Gott schauen wird." Nach Valentins Lehre

von den Syzygien gehören die höhern Naturen hienieden als die schwächern weiblichen Theile mit den Engeln zusammen, die Einigung der Offenbarung göttlichen Lebens mit ihnen bilden sollen, diese bedürfen der Erlösung durch denselben Gott, um zu der höchsten Stufe des Daseyns erhoben zu werden. Daher bei der Taufe der Valentinianer die gewöhnliche Handauflegung, χειροθεσια, von dem Vorsteher ihrer Gemeinde mit den Worten ertheilt wurde: εἰς λυτρωσιν ἀγγελικην, zu derselben λυτρωσις, deren vorher der Engel des zu Taufenden theilhaft worden.

Die Valentinianer betrachteten eben so wenig als die Schule des Basilides den Demiurgos als Feind der Kirche, er selbst ist durch die Offenbarung des Christenthums erst zum Bewußtseyn des Höhern, ihm früher Verborgenen gelangt, mit Freuden erkennt er die Segnungen des Erlösers, die sich auch auf ihn und sein Reich verbreiten, da ihr Ziel ja ist, die allgemeine Weltharmonie wieder herzustellen. Er hat den Beruf von dem höchsten Gott erhalten, die Schicksale der Welt so zu leiten, wie sie für das Gedeihen der christlichen Kirche am besten geeignet sind, das Christenthum ist Mittelpunkt der ganzen Geschichte. Das Ende der Welt bricht an, wenn die geistigen Naturen sich zur Reife in derselben entwickelt haben, und das Salz, durch welches das Ganze zusam-

mengehalten worden, hinweggenommen wird. Das in der Welt verborgene Feuer, das nicht wie die übrigen Elemente einen besondern Platz hat, sondern in Alles eingeflochten ist, wird dann hervorbrechen, die Schlacken der Materie, worin alles Schlechte sich aufgelöset hat, und dann sich selbst, verzehren. Die für das höhere Daseyn reif gewordenen geistigen Naturen werden dann in das Pleroma übergehn, dessen Herrlichkeit Valentin nach einer alten unter den Juden gebräuchliche Vorstellung und nach seiner Lehre von den Syzygien unter dem Bilde einer Hochzeit darstellte. Die Psychischen, welche das Gute mit Freiheit gewählt haben, gelangen in das Reich des Demiurgos, das an das Pleroma sich anschließt, sie vergleichen diese nach Joh. III. v. 29. mit einem, der vor der Brautkammer steht und sich freut die Stimme des Bräutigams zu vernehmen. So sind in der wiederhergestellten Weltharmonie alle Wesen zufrieden mit ihrem Standpunkt, Ein Leben aus Gott, in großer Mannichfaltigkeit stufenweise hinabsteigend, Eine Harmonie, alle Stufen des Daseyns umschließend.

Die Offenbarung der göttlichen Vernunft oder der göttlichen in der Weltordnung sich darstellenden Idee, welche bis zur Erscheinung des Christenthums, als des Mittelpunkts aller Geschichte, nur fragmentarisch und mangelhaft erschienen war, ist nun zur Vollendung gekom-

men. Der Zweck der ganzen Geschichte ist erreicht, das Bild entspricht dem Urbilde, der göttliche Weltplan ist nicht mehr bloß in der Idee vorhanden, sondern realisirt. Was die Valentinianer ihren Dichtungen gemäß so ausdrückten: die göttliche Sophia, welche ihre Enthymesis in der ὑλη verloren hatte, findet sie nun wieder, nachdem durch die Erscheinung des Heilandes Alles gereinigt worden, und erhebt sie zu sich ins Pleroma: ἡ ἀνω σοφια ἀπολεσασα την ἐνθυμησιν ἀυτης, ὑστερον καθαρισθεντων παντων δια της του σωτηρος παρουσιας, εὑρισκει αὐτην, διο και ταυτην ἀποκαθισταται ἐντος πληρωματος. (Iren. I. c. 8. als allegorische Erklärung des Gleichnisses von der verlornen Drachme.)

B. Herakleon.

Unter den Schülern Valentins zeichnete sich aus der vermuthlich zu Alexandria lebende Herakleon durch seine gelehrte Bildung, seinen ernsten Sinn, seinen Eifer für innere Religiosität und seinen nicht unklaren Verstand, der ihn, wo er nicht durch die Meinungen seiner Schule beschränkt war, und durch den Hang zu dem gekünstelten Allegorisiren irre geführt wurde, in der Schriftauslegung richtig leitete. Er

war der Erste, oder Einer der ersten, der einen Commentar über das Evangelium des Johannes schrieb, von welchem uns durch den Origenes, der bei seiner Exegese besonders auf die Prüfung der Erklärungen Herakleons Rücksicht nahm, bedeutende Fragmente erhalten sind, wichtig sowohl um Herakleons Auslegungsweise als seine eigenthümlichen Lehren kennen zu lernen. In diesen finden wir durchaus die Grundsätze des Valentinianischen Systems, und sie werden dadurch in manchen Fällen noch mehr erläutert, so wie ohne dieselben Herakleons Behauptungen oft nicht verstanden werden können. Eine Zusammenstellung des Wichtigsten in dieser Hinsicht wird dies lehren.

Dasjenige Hylische, welches durch keine bildende Kraft besiegt und gestaltet werden kann, sondern aller Bildung feindselig widerstrebt, das allem Göttlichen und Vernünftigen Entgegengesetzte, das ist das böse Princip, in dessen Wesen kein vernünftiger Wille, sondern nur blinder, bewußtloser Trieb, wilde Begierde ist. Er nennt daher den διαβολος μερος ἐν ὁλης της ὑλης. T. 13. J. c. 16. Er schreibt ihm kein θελημα, sondern nur ἐπιθυμιας zu. T. 20. c. 20. Sein Wesen ist nur πλανη και ἀγνοια T. 20. c. 20. Seine Natur ist nicht produktiv, sondern nur zerstörend, wie die γεεννη, σκοτος, ἀνομια, ὀφεις, ἐχιδναι, ὀυ γενναι τοιαυτα τινα τη ἑαυτων φυσει, φθοροποια γαρ

γαρ και ἀναλισκοντα τους ἐμβληθεντας εἰς αὐτα T. 20. c. 20. Die ψυχη steht ihrer Natur nach zwischen dem ὑλικον und πνευματικον in der Mitte, ergiebt sie sich durch freie Wahl dem Guten, so gelangt sie durch die Verbindung mit einem göttlichen Lebensprincip zu einem unvergänglichen Daseyn. Giebt sie sich aber dem Bösen hin, so fällt sie dem ὑλικον anheim, und wird mit demselben zuletzt vernichtet werden, οὐκ ἀθανατον εἰναι την ψυχην, ἀλλ' ἐπιτηδειως ἐχουσαν προς σωτηριαν, αὐτην εἰναι το ἐνδυομενον ἀφθαρσιαν φθαρτον και ἀθανασιαν θνητον. T. 13. c. 59. Wo das ἀποθνησκειν, θανατος zur Bezeichnung des moralischen Elendes im neuen Testament gebraucht ist, verstand es Herakleon im buchstäblichen Sinne. cf. T. 19. c. 3. Von der ψυχη als dem durch den Demiurgos aus seinem Wesen dem Menschen mitgetheilten ἐμφυσημα unterschied Herakleon als seiner Natur nach etwas ganz anderes, das πνευματικον, το ἐν τῳ ἐμφυσηματι σπερμα (der göttliche in die Welt hinabgeworfene Same, der hier reifen soll) T. 10. c. 22. Die πνευματικοι sind daher ihrer Natur nach Gott verwandt, αὐτοι της αὐτης φυσεως ὀντες τῳ πατρι πνευμα εἰσιν T. 13 c. 25. Die πνευματικοι, als ihrer Natur nach für das ewige Leben bestimmt, ἐκλεκτοι (die ἐκκλησια, Abglanz und Offenbarung der himmlischen ἐκκλησια, des Äons)

ſtellen im Gegenſatz gegen die in der Vielheit befangenen ψυχικους (die κλητους, κλησις, die bloß Berufenen, ſo daß ſie folgen können oder nicht) die höchſte Einheit dar, ἀφθαρτος, μονοειδης, ἑνικη της ἐκλογης ἡ φυσις T. 13. c. 51. Sie ſind es, durch welche das Göttliche auch den übrigen Menſchen (den ψυχικοις) mitgetheilt wird; ſie ſind beſtimmt, das Licht des Chriſtenthums zu allen übrigen Menſchen zu bringen v. ibid. und T. 13. c. 30. Die Gottheit erzieht auf verſchiedene Weiſe die πνευματικους und die ψυχικους zum Heil. Dieſe müſſen durch in die Augen fallende Wunderwerke zum Glauben geführt werden, die innere überzeugende Kraft der göttlichen Wahrheit reicht für ſie nicht hin, δι' ἐργων φυσιν ἐχοντες και δι' αἰσθησεως πειθεσθαι και οὐχι λογῳ πιστευειν T. 13. c. 59. Die Tugend der ψυχικοι beſteht in der εὐπιστια, da hingegen die πνευματικοι wegen ihrer innern Verwandtſchaft (δεκτικη ζωης διαθεσις T. 13. c. 30) gleich von der Offenbarung des Göttlichen ergriffen werden. Die geiſtigen von Gott ſelbſt abſtammenden Naturen ſchildert Herakleon als von ihrem Vater entfremdet, in der ὑλη verſunken (ἀπολωλεν ἐν τη βαθεια ὑλη της πλανης το οἰκειον τῳ πατρι T. 13. c, 20.) Origenes klagt dieſe Schule an, daß ſie von dem Zuſtande der geiſtigen Naturen vor dieſem Fall ſich keinen deutlichen Begrif machen könne, dies

folgte nothwendig aus ihrer ganzen Theorie, denn sie nahm keinen Sündenfall in dem Sinn, wie Origenes selbst sich einen solchen dachte, an, keine in einem frühern mit Bewußtseyn verknüpften Daseyn begangene Verschuldung, sondern sie ließ vielmehr das individuelle Daseyn erst mit dem Zwiespalt beginnen, indem das Göttliche (die κατω ψυχη, Achamoth) sich von dem Urquell entfremdete und durch die Vermischung mit der ὑλη aus seiner Einheit hinaustrat. Die geistigen aus dem Zwiespalt sich entwickelnden Naturen wurden daher erst durch den Erlöser zur Vollendung und zur Verbindung mit dem Urquell geführt. Herakleon bekämpft ausdrücklich den Wahn, daß etwa bloß die ψυχικοι, nicht auch die πνευματικοι der Erlösung und Läuterung bedürftig wären T. 10. §. 19.

Von der Person, durch die diese Erlösung vollbracht wurde, dachte Herakleon wie Valentinus. Er betrachtete den Soter, verschieden von dem Christus des Pleroma, dessen Bild er ist, als den allgemeinen Bildner und Erlöser Alles dessen, was außerhalb des Pleroma's ist, welcher durch den Demiurgos, ohne daß dieser sich dessen bewußt wurde, von Anfang an wirkte; die Benennungen der Erlöser der höhern Stufen des λογος, χριστος werden auch auf ihn übertragen. Wenn der Evangelist Johannes sagt: Alles ist durch ihn geworden, so ist darunter

nach Herakleons Erklärung nur die Welt und das darin Begriffene zu verstehn, nicht das Höhere, nicht ὁ αἰων και τα ἐν τῳ αἰωνι, denn dies war vor dem λογος da. Man müsse das δι αὐτου ja nicht so verstehn, als ob ein Andrer sich des λογος als Organ bedient habe οὐχ ὡς ὑπ' ἀλλου ἐνεργουντος αὐτος ἐποιει ὁ λογος, ἀλλ' αὐτου ἐνεργουντος ἑτερος (ὁ δημιουργος) ἐποιει v. T. II. c. 8. Die Worte ὁ γεγονεν ἐν αὐτῳ, ζωη ην erklärt Herakleon: in ihm war der Inbegrif alles geistigen Lebens enthalten, er hatte den Samen des göttlichen Lebens von dem Christus empfangen, so wie dieser ihn aus der Achamoth in sich aufgenommen und durch die Verbindung mit dem Pleroma geläutert hatte, und durch den Soter wurde nun dieser Same entfaltet, alle φυσεις πνευματικαι, als Eins in ihm enthalten, (Origenes beschuldigt daher den Herakleon, den λογος und die ἀνθρωπους πνευματικους identisch zu setzen), wurden durch ihn erst individualisirt, αὐτος γαρ την πρωτην μορφωσιν την κατα γενεσιν αὐτοις παρεσχε, τα ὑπ' ἀλλου (του χριστου) παρεντα εἰς μορφην και φωτισμον και περιγραφην ἀγαγων και ἀναδειξας T. II. c. 15. Aus dieser Lehre wird die Stelle klar, die Origenes nicht zu erklären wußte. Nämlich T. 13. 48. redet Herakleon von zweien υἱοις ἀνθρωπου, von denen der Eine säe, der Andre ernote: ὁ μεν ὑπερ τον τοπον

υἱος ἀνθρωπου σπειρει, ὁ δε σωτηρ ὠν και αὐτος υἱος ἀνθρωπου θεριζει. Heracleon nannte den höhern Christus entweder wie manche Andere als Sohn des höchsten Gottes, der als sich offenbarend Mensch genannt wird, oder als Sohn des Äon ἀνθρωπος (was am Ende auf Eins hinauskommt, denn dieser Äon, als diese göttliche Offenbarung hypostasirt, war ja nichts anders), υἱος ἀνθρωπου, dieser als in dem Pleroma, über den τοπος μεσοτητος, in welchem sich die Achamoth befindet, erhaben, streut die σπερματα πνευματικα aus. Der Soter (dem wie alle Benennungen des höhern Christus auch diese „υἱος ἀνθρωπου" beigelegt wird) entfaltet sie zuerst und führt sie zur Vollendung.

Heracleon scheint eine eigentliche Menschwerdung des Soter, nicht bloß eine Verbindung desselben mit dem Menschen bei der Taufe angenommen zu haben, nach den Ausdrücken: καταρχεται ἀπο του μεγεθους (wie der Bythos allein und auch das ganze Pleroma genannt wurde) και σαρκα λαμβανει T. VI. §. 23. Das Leiden des Soter gehörte auch nach seiner Lehre nothwendig mit zum Erlösungswerk, er schrieb dem Leiden Christi eine das Böse vernichtende Kraft zu (τῳ σταυρῳ ἀνηλωσθαι και ἀφανισθαι πασαν την κακιαν); das Kreuz Christi und der heilige Geist sind die Geissel, mit der er das Böse austreibt und seine Kirche

zu einem Hause seines Vaters reinigt T. X. 19. — Den Demiurgos (dessen Wesen ganz Valentinianisch durch die Siebenzahl bezeichnet wird) stellt Herakleon als einen Statthalter des höchsten Gottes dar, der durch die Wunder des Heilandes zur Anerkennung einer höhern Macht und durch seine Lehre zum Bewußtseyn einer höhern Weltordnung geführt wird, und mit Freuden das Heil, das er ihm und seinen Menschen (den Psychischen) bringt, annimmt. Die Erzählung Joh. IV. 53. deutet er auf den Demiurgos, βασιλικος bedeutet einen kleinen König, und dieser ist der Demiurgos, von dem καθολικος βασιλευς nur über eine kleine βασιλεια gesetzt und seine Herrschaft nur eine vorübergehende (bis an das Weltende), Kapernaum, an das Meer gränzend, bedeutet den letzten Theil der psychischen Region, der mit der ὑλη verbunden (denn das Wasser ist Symbol der ὑλη cf. T. X. § 9.) το ὑποβρυχος μερος της μεσοτητος. Der Mensch, der eigne Sohn des Demiurgos, war krank, d. h. er befand sich in keinem naturgemäßen Zustande, in Unwissenheit und Sünden; Christus kam zu ihm aus dem himmlischen Judäa in diese Welt. Der Vater bittet den einzigen Heiland, seinen Sohn, ehe er durch die Sünde gänzlich ertödtet werde, zu heilen. Der Soter heilt ihn und macht ihn lebendig durch die Vergebung der Sünde T. XIII. 59. Der Soter straft

zwar nicht unmittelbar, sondern erlöset und beseligt nur, indem er diejenigen, die ihm folgen, zur Gemeinschaft mit Gott führt; aber diejenigen, die durch die Schlechtheit ihm widerstreben und sich selbst von dieser Gemeinschaft ausschliessen, werden gerichtet von dem Demiurgos, dies ist der Vollzieher der göttlichen Gerechtigkeit T. XX. c. 30. ὁ ἐκδικος του βασιλεως.

Die pneumatischen Naturen betrachtete Herakleon als bestimmt zur συζυγια mit den den Soter begleitenden Engeln, diese nehmen daher auch an dem Erlösungswerk besondern Antheil, er nennt sie in so fern ἀγγελους της οἰκονομιας und μεσιτας, der Heiland sendet einen Jeden ἐπι την ἑαυτου ψυχην, zu der Seele, die ihm angehört T. XIII. 48. 49. Erst durch den Soter erhalten sie die Kraft sich mit einander und in der Gemeinschaft mit einander mit ihm, dem allgemeinen συζυγος der ἐκκλησια, zu verbinden. Er führt jede Seele von dem höhern geistigen Geschlecht προς το πληρωμα αὐτης, ἱνα συν ἐκεινῳ γενομενη προς τον σωτηρα κομισεσθαι παρ αὐτου την δυναμιν και την ἑνωσιν και την ἀνακρασιν προς το πληρωμα αὐτης δυνηθη T. XIII. 11. Das Ziel des ganzen Weltlaufs ist, daß alle φυσεις πνευματικαι, die Engel und ihre Seelen, zu Einer πνευματικη ἐκκλησια vereinigt werden, wie sie ihrer Natur nach die höchste Einheit darstellen, und der Soter sich dann wie mit der

Achamoth, zugleich mit der in ihr enthaltenen und in ihr ein Ganzes bildenden Ekklesia, verbinde, (das ist die ἀναπαυσις ἐν γαμῳ T. X. §. 14.) denn was die spätern Platoniker von dem Einen allgemeinen νους im Verhältnisse zu den einzelnen νοες sagten, dies sagten die Valentinianer von der Sophia im Verhältnisse zu den einzelnen geistigen Naturen T. XIII. c. 50.

Das Judenthum betrachtete Herakleon, wie diese Welt, als ein Werk des Demiurgos, etwas Mangelhaftes, das die religiösen Bedürfnisse des Menschen nicht befriedigen, den Blick des Menschen nicht zur höchsten Weltordnung erheben, dem Menschen zur Besiegung des Bösen nicht die Kraft geben konnte; aber doch, dem Urheber desselben unbewußt, das Bild des höchsten Gottesreichs darstellte. „Das Leben, welches das Judenthum mit sich führte, war nur ein schwaches, vergängliches, und so auch die Herrlichkeit desselben, denn es war nur ein weltliches Leben," „ατονον και προσκαιρον και ἐπιλιπουσαν ἐκεινην γεγονεναι την ζωην και την κατ᾽ αὐτην δοξαν, κοσμικη γαρ ην." Hingegen das Wasser, welches der Heiland giebt, Ev. Joh. IV. 16. ist aus seinem Geist und seiner Kraft, das Leben, das von ihm kommt, ein unvergängliches, die Gnade und Gabe unsers Heilandes kann keinem genommen werden und bleibt unvertilgbar in dem, der daran Theil nimmt. T. XIII. c. 10. Weil

das Gesetz die Sündhaftigkeit nicht besiegen konnte, eine Folge dieser aber die gänzliche Vernichtung durch die Auflösung in die ὑλη ist, sagt er: τέλος εἶναι του νόμου τον θανατον, ἀναιρουντος δια των ἁμαρτιων. T. XIII. c. 59. Die Stelle Joh. IV. 22. daß das Heil von den Juden komme, erklärt er so: weil das Heil in Judäa erschien, obgleich nicht alle Juden selbst daran Theil nahmen, und weil von jenem Volk das Heil und die Lehre in die ganze Welt ausging. Dem höhern geistigen Sinn nach aber ging das Heil von den Juden aus, weil die jüdische Religionsverfassung ein Bild des Pleroma's darstellte T. XIII. c. 19. So war das Allerheiligste (τα ἁγια των ἁγιων) Symbol des Pleroma's, der προναος des τοπος μεσοτητος außerhalb des Pleroma's T. X. §. 19.

Dem Geist des Valentinianischen Systems gemäß, nahm Herakleon ein stufenweises Fortschreiten in der Offenbarung des Göttlichen an, von der dunkeln Andeutung bis zum hellen Bewußtseyn. Herakleon stellte dies dar unter dem seiner Schule geläufigen Bilde eines Aussprechens des Göttlichen, ein Fortschreiten von dem Schall zur Stimme, bis endlich zu dem verständlich ausgesprochenen Worte durch die Erscheinung des λογος selbst, durch welchen Alles zum Bewußtseyn gebracht und dadurch selbst λογος des Göttlichen wird. Der Schall war das Prophetenthum, und dieser

wurde zur Stimme in Johannes dem Täufer, und dieser, indem er den Erlöser anerkannte und seine Lehre annahm, zum λογος, „ὁτι ὁ λογος μεν ὁ σωτηρ ἐστι, φωνη δε ἐν τη ἐρημῳ ἡ δια ἰωαννου διανοουμενη, ἠχος πασα δε ἡ προφητικη ταξις· την φωνην οἰκειοτεραν οὐσαν τῳ λογῳ λογον γενεσθαι ὡς και την γυναικα εἰς ἀνδρα μετατιθεσθαι (das Weibliche, das Mangelhafte wird zur Vollendung geführt), τῳ ἠχῳ ἐσεσθαι την εἰς φωνην μεταβολην T. VI. §. 12." Er betrachtete daher in gewisser Rücksicht den Johannes als Repräsentanten des ganzen, zum Bewußtseyn des Göttlichen geführten Prophetenthums und des Demiurgos, eben das. und VI. 23.

Unter den Erklärungen Herakleons zeigen manche seinen religiösen Sinn und seinen nicht unklaren Verstand, z. B. bei Joh. IV. 50. macht er die Bemerkung, es sey dies die Anspruchslosigkeit (ἀτυφια) des Heilandes, daß er sage: er lebt, nicht er lebe, das, was er dabei gethan, daß er ihm das Leben gegeben habe, gar nicht hervorhebe T. XIII. 59.

Die Stelle Joh. IV. 34. erklärt er so im Zusammenhang mit der ganzen Erzählung: „der Heiland sagt hier seinen Jüngern, daß auch seine Unterredung mit der Samariterin mit zu seiner Nahrung gehöre, denn er nennt seine eigne Nahrung den Willen des Vaters, darin fand er seine Nahrung, seine Befriedi-

gung und Kraft. Aber den Willen seines Vaters nennt er, daß die Menschen den Vater erkennen und zum Heil gelangen sollten, weshalb er in die Welt gesandt war. So war daher auch das Heil jeder einzelnen Seele zu wirken, ein Theil seines Berufs des göttlichen Willens und seiner Nahrung T. XIII. c. 38. — Joh. IV. 33. erklärte er daraus, weil die Apostel noch zu niedrig gedacht, Christum mißverstanden hätten und in den hohen Sinn seiner Reden nicht eingedrungen wären; wo ihn Origenes hingegen mit Unrecht tadelt T. XIII. c. 35.

Herakleon schildert T. XIII. 52. den damals gewöhnlichen Gang der Religionskenntniß unter den Christen, die zuerst durch den Unterricht der Geistlichen das, was in der ganzen Kirche für das von den Aposteln her überlieferte Wesentliche des Christenthums gehalten wurde, kennen lernten, dann selbst aus der heiligen Schrift schöpften. „Die Menschen glauben zuerst, von Menschen dazu geführt, dem Heiland; wenn sie aber selbst zu seinen Worten kommen, glauben sie nicht mehr auf ein menschliches Zeugniß allein, sondern durch die Wahrheit“ (werden durch die innere Kraft der Wahrheit in den Worten des Erlösers überzeugt).

Herakleon zeigt in dem, was er von dem Glauben sagt, Eifer für innere Religiosität, diesen offenbarte er auch, indem er die Werthschätzung des Märtyrerthums als opus operatum bekämpf-

te; bei der Erklärung der Stelle Luc. 12. v. 8. (vermuthlich hatte er auch über dieses Evangelium einen Commentar geschrieben) sagt er: „Es giebt ein Bekenntniß Christi im Glauben und Leben, und ein Bekenntniß mit Worten, welches auch vor den Obrigkeiten abgelegt wird; und dieses hält die Menge für das einzige Bekenntniß, aber nicht mit Recht, denn auch die Heuchler können ein solches ablegen. Es würde auch in diesem Falle jene Stelle nicht allgemein anwendbar seyn, denn nicht Alle, die zum Heil gelangt sind, haben das mündliche Bekenntniß vor ihrem Abscheiden abgelegt, worunter Matthäus, Philippus, Thomas und Levi und viele Andre gehören. Und das mündliche Bekenntniß ist kein allgemeines; sondern ein besondres (das nur in einzelnen Fällen statt findet), das allgemeine Bekenntniß aber ist dasjenige, welches Christus an dieser Stelle nennt, welches in Werken und Handlungen, die dem Glauben an ihn entsprechen, geschieht. Einem solchen Bekenntnisse folgt auch das Besondere, das vor den Obrigkeiten abgelegt wird, wenn es seyn muß und die Vernunft es verlangt, denn ein solcher wird auch mit dem Munde ihn recht bekennen, nachdem er ihn vorher durch die Gesinnung bekannt, richtig hat Christus von den ihn Bekennenden das Wort in mir gebraucht (die in mir bekennen, er urgirt die hebräische Redensart), von den aber ihn Ver-

leugnenden mich hinzugesetzt. Denn wenn diese ihn auch mit dem Munde bekennen, verläugnen sie ihn doch, durch die Handlung ihn nicht bekennend. Nur diejenigen bekennen in ihm, welche in seinem Bekenntnisse und dem Handeln nach denselben leben, in welchen auch er selbst bekennt, da er sie in sich selbst umfaßt und von ihnen fest gehalten wird, und er kann nie sich selbst verläugnen, diejenigen aber verläugnen ihn, die nicht in ihm leben, denn er hat nicht gesagt, wer in mir verleugnet; sondern wer mich verläugnet, keiner, der in ihm lebt, verläugnet ihn, ja die Worte ἐμπροσθεν των ἀνθρωπων beziehen sich sowohl auf die Christen als die Heiden und theils auf das Bekenntniß, durch das Leben, theils das mündliche. Auf alle Fälle können ihn nur diejenigen verleugnen, die ihm nicht angehören." Cl. St. IV. 503.

C. Ptolemäus.

Ptolemäus wirkte in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts am meisten für die Ausbreitung der Valentinianischen Schule, zu der er gehörte. Irenäus hatte, wie er selbst sagt (pag. 3. opp.) besonders die Parthei des Ptolemäus vor Augen bei seinem Werk gegen

die Gnostiker. Wir haben die zuverläßigste Quelle, die Grundprincipien dieses Gnostikers kennen zu lernen, in einem von demselben an eine gewisse Flora geschriebenen Briefe (Epiph. haer. 33.). Er sucht darin eine der Sekte noch fremde Frau für die Hauptlehren derselben, die er sehr geschickt für diese Absicht einkleidet, zu gewinnen. Er nimmt, dem Valentinianischen System gemäß, drei charakterisch verschiedene Wesen an, den höchsten vollkommnen Gott, den nicht vollkommnen und nur mit beschränkter Macht begabten Demiurgos, und den Satan; das Wesen des Ersten ist ein seiner Natur nach unvergängliches Leben, ein in sich selbst begründetes, einfaches und einförmiges Licht (ἀφθαρσια τε και φως αὐτοον, ἁπλουν τε και μονοειδες), das Wesen des bösen Princips (του ἀντικειμενου) ist das Vergängliche (φθορα) und die Finsterniß, denn es ist von einem materiellen und zerrissenen Wesen (ὑλικος γαρ οὑτος και πολυσχιδης), zwischen beiden in der Mitte steht der Demiurgos, geringer als der vollkommene Gott, größer und mächtiger als das böse Princip, daher kommt ihm mit Recht der Name der μεσοτης zu (da die Valentinianer die zwischen dem Pleroma und der ὑλη in der Mitte liegende psychische Welt τοπος μεσοτητος nannten). Der vollkommene Gott ist der allein gute, wie der Heiland Matth. 19. sagt, es sey nur Ein guter

Gott, sein Vater, den er allein kannte und offenbarte. Das Wesen des entgegengesetzten Princips ist das Böse, der Demiurgos ist weder böse noch vollkommen gut; er hat sein eignes moralisches Gebiet, die δικαιοσυνη, wodurch er von beiden unterschieden wird. Ptolemäus erklärt sich deutlich über den Ursprung sowohl des Demiurgos, als des bösen Princips. „Das entgegengesetzte Wesen des vollkommenen Gottes und des Satan brachte eine doppelte Macht hervor, der Demiurgos ist das Bild des Höhern.“ Er will also sagen: so wie der Demiurgos den höchsten Gott darzustellen und abzubilden bestimmt ist, so stellt der Satan das Wesen der der Bildung widerstrebenden ὑλη dar, welches ihn hervorgebracht hat. Daß der Demiurgos nothwendig seinem Wesen nach niedriger seyn mußte, als der vollkommene Gott, leitet er daher ab, weil er einen Anfang des Daseyns gehabt hat, nicht ewig war (ἀτε δε και γεννητος ὡς και οὐκ ἀγεννητος). Diese Erklärung ist wichtig: der Demiurgos ist also das erste durch einen göttlichen Willensakt hervorgebrachte Wesen, das erste Wesen, das im eigentlichen Sinn einen Anfang gehabt hat, das erste selbstständige Daseyn außer Gott und daher nothwendig der Anfang einer neuen dem göttlichen Leben nachstehenden Stufe des Daseyns. Die Äonen hingegen haben Theil an dem göttlichen Leben, weil sie in Gottes Wesen

selbst von Ewigkeit her gegründet sind, und nur eine Entfaltung desselben darstellen, und die Äonen tragen wieder die ihnen daher nothwendig verwandten göttlichen Lebenskeime in sich, welche in die Zeit oder in die Welt des Demiurgos hinabgeworfen zu selbstständigem Daseyn sich ausbilden sollen.

Von der Äonenlehre des Ptolemäus finden wir ein Fragment bei dem Irenäus: Er schrieb dem Bythos zwei συζυγους zu, als die der Idee nach erstern, inneren Dispositionen, διαθεσεις, der Gottheit, welche durch alles Daseyn vorausgesetzt würden, ἐννοια und θελημα, der Gedanke, Leben aus sich zu erzeugen, war ewig in Gott und ging allem Daseyn voran; aber der Wille mußte hinzukommen, damit diese ewige göttliche Idee vollzogen werde. Daher nimmt der Wille, als die hinzukommende Wirkung, die Stelle des Weiblichen in der συζυγια ein, der Gedanke als der Wirkende die Stelle des Männlichen, diese beiden erzeugten durch ihr in einander wirken den νους und die ἀληθεια, die Offenbarung jener verborgenen Dispositionen der Gottheit (τυπους και εἰκονας των δυο διαθεσεων του πατρος ἀορατων ὁρατας), der Geist Offenbarung des verborgenen göttlichen Gedankens, die Wahrheit des verborgenen göttlichen Willens."

Ptolemäus setzte keineswegs die Schöpfung des Demiurgos als etwas in sich Geschlossenes, mit

mit der höchsten Stufe des Daseyns in gar keiner Verbindung stehendes, sondern betrachtete, ganz Valentinianisch, den höchsten Gott als den eigentlichen Grund und Urheber von Allem, der durch alle mittelbaren der sie leitenden Ideen sich nicht bewußt werdenden Ursachen eigentlich wirkt. „Der Eine Ungezeugte, der Allvater, von dem eigentlich Alles herrührt, und von dem Alles abhängt und ausgeht (ἐξ οὗ τὰ πάντα ἰδίως, τῶν πάντων ἠρτημένων ἀπ' αὐτου)." Er bekämpft diejenigen absoluten Dualisten, welche die Weltschöpfung als das Werk eines bösen Princips betrachteten, recht gut, zuerst biblisch durch Ev. Joh. I. v. 1. welche Stelle (s. oben bei Herakleon) die Valentinianer von der Wirkung des Soters durch den Demiurgos erklärten, sodann philosophisch: „Es müssen ganz sinnlose, an Leib und Seele blinde Menschen seyn, welche die Vorsehung des Weltschöpfers nicht als die Ursache von Allem erkennen." Ptolemäus bemerkte wohl den Widerspruch, in welchem sein Dualismus mit der christlichen Lehre von der μοναρχία nothwendig zu stehen schien, aber er versprach diesen Widerspruch zu heben. „Es beunruhige dich jetzt das nicht — schreibt er — wenn du erkennen willst, wie als ausgemacht vorausgesetzt das Daseyn Eines Princips von Allem, des Ungezeugten, Unvergänglichen und Ewigen, auch diese demselben fremdartigen Na-

ruen entstehen konnten, da es doch das Wesen des Guten ist, nur das ihm Verwandte und an demselben Wesen Theil Nehmende zu erzeugen und hervorzubringen (wie die Äonen und τα πνευματικα); denn du sollst mit Gottes Hülfe zur rechten Zeit auch wie diese entstanden und erzeugt worden, erfahren." Dies zu erklären war das wichtigste Problem der Valentinianischen Gnosis; leider, daß sich Ptolemäus in dem Brief an eine erst Einzuweihende nicht weiter äußert, wie er dies löfete. Da er zeigen wollte, daß im Grunde Alles von Einem Princip herrühre, so betrachtete er vermuthlich die ὑλη nicht als etwas wirklich exsistirendes, sondern als die eine selbstständige Schöpfung außerhalb Gottes nothwendig bedingende Schranke des Daseyns, die nach der Entwickelung alles Daseyns als die Gränze nothwendig hervortretende ὑστερησις της ζωης. Er bekämpft sowohl diejenigen, welche die Religion der Ebräer und die Weltschöpfung als ein Werk des bösen Princips, als diejenigen, welche sie als Werk des vollkommenen Gottes betrachteten: von dem bösen Princip, welches allein zerstörend wirkt, kann nimmer etwas Gutes herrühren, unmöglich von dem, dessen Wesen das Böse ist, ein Gesetz, welches das Unrecht thun aus dem Wege räumt (το ἀδικειν ἀναιρουντα muß bei Epiphan. 217. A. gelesen werden); er beruft sich recht passend auf

Matth. c. 12, 25.; aber eben so wenig kann von dem vollkommen guten Gott ein mangelhaftes, der Verbesserung bedürftiges und manches der höchsten Güte Fremdartiges enthaltendes Werk herrühren.

Das in dem Pentateuch enthaltene Religionsgesetz zerlegt er, wie schon ältere Sekten der Juden, die eine ursprüngliche Religionslehre von spätern Beimischungen unterschieden, in drei verschiedene Theile: 1) was unmittelbar vom Demiurgos herrührt, 2) was Moses nicht nach göttlicher Eingebung, sondern nach seinen eigenen Gedanken verordnet hat, 3) die von den Ältesten des Volks hinzugesetzten Verordnungen. Das Richtige dieser Eintheilung erhellet aus den Aussprüchen Christi selbst, denn Matth. 19. v. 6 und 8. unterscheidet er deutlich die ursprüngliche Einrichtung Gottes, d. h. des Demiurgos von der Verordnung des Moses. Wenn wir aber die Absicht bei der Gesetzgebung des Moses untersuchen, sehen wir, daß er keineswegs geflissentlich der Einrichtung des Demiurgos widersprach, sondern nothgedrungen wegen der Schwäche derjenigen, denen er seine Gesetze gab; denn da sie nicht im Stande waren, die Absicht des Demiurgos zu erfüllen und nur in größere Sünde und dadurch ins Verderben zu fallen Gefahr liefen, so wollte Moses, in Rücksicht auf die Umstände, ein größeres Uebel mit einem kleineren vertauschen, und

erlaubte nach seinen eignen Gedanken die Scheidung. Von den hinzugesetzten Verordnungen der Ältesten redet Christus Matth. 15. v. 19.

Was aber unmittelbar vom Demiurgos herrührt, besteht wieder aus drei Theilen, 1) der reinen, mit gar nichts Schlechtem vermischten Gesetzgebung, welche auch vorzugsweise das Gesetz genennt wird, wovon der Heiland sagt: daß er nicht gekommen sey es aufzulösen, sondern zu erfüllen Matth. 5. v. 17. d. h. nach des Ptolemäus Erklärung zur Vollendung zu bringen, denn was er zur Vollendung brachte, war ihm nicht fremdartig, nur noch nicht vollkommen. Dies reine Gesetz ist in den zehn Geboten enthalten. 2) Dem durch Beimischung des Schlechten getrübtem Gesetz, welches Vergeltung des Bösen festsetzt Levit. 24, 24. denn wer zum zweitenmal Unrecht thut, thut nicht weniger Unrecht, als der zum erstenmal Unrecht thuende. Die Sache ist dieselbe, nur die Ordnung verschieden. Dieses Gesetz widerspricht dem Wesen und der Güte des Allvaters, vielleicht ist es aber der Natur des Demiurgos angemessen, oder vielmehr auch in Rücksicht dessen nur eine nothgedrungene Herablassung von dem reinen Gesetz zu der Schwäche der Menschen, für welche die Gesetze gegeben wurden. Denn derjenige, welcher auch nur Eine Mordthat nicht zuließ, indem er sagte: du sollst nicht morden, und doch eine zweite Mordthat gebot, zeigte

wohl, daß er durch die Noth sich hatte fortreissen lassen. — Er will also sagen: der Demiurgos ist keineswegs ein rachsüchtiges Wesen, wie andre Gnostiker ihn sich vorstellen, z. B. Marcion, das Gesetz der Vergeltung zeugt nicht von seiner Härte, sondern von seiner Schwäche; er konnte den Menschen nicht die Kraft geben, ihre schlechten Begierden zu besiegen, daher konnte er ihnen nicht das Ideal einer vollkommenen Sittenlehre vorschreiben, wie der vollkommene Gott durch das Christenthum, das dem Menschen auch die Kraft zum Guten mittheilt; sondern er mußte sich zu ihrer Schwäche in seinen Forderungen herablassen. Diesen Theil des Gesetzes hat daher der Sohn Gottes ganz aufgehoben. 3) Dem Typischen, welches das Bild des Geistigen und Höhern enthält, was sich auf Beschneidung, Opfer, Fasten, Sabbat, Passah bezieht; denn alles dieses als Bild und Symbol ist, da die Wahrheit erschienen, umgebildet worden, die äußerliche Übung dieser Dinge wurde aufgehoben, der geistige Sinn trat hervor, während die Namen dieselben blieben, wurde der damit verbundene Begrif verändert. Auch der Heiland hat uns Opfer darzubringen geboten, aber nicht durch das Schlachten der Thiere oder Weihrauch streuen, sondern durch geistliche Lobgesänge, Dankgebete und Wohlthaten gegen die Nächsten. Er schreibt uns eine Beschneidung

vor, aber nicht die äußerliche des Körpers, sondern nur die geistige des Herzens, die Beobachtung des Sabbats, in so fern wir von bösen Werken ablassen sollen, ein geistiges Fasten, die Enthaltung von allem Bösen. Doch wird auch von den Unsern das äußere Fasten beobachtet, da auch dieses der Seele etwas nützen kann, wenn es mit Vernunft geschieht, nämlich nicht aus Nachahmung Andrer, nicht aus Gewohnheit, nicht wegen eines bestimmten Tages (wie denn die christliche Freiheit in den ersten Jahrhunderten sich überhaupt gegen jeden bestimmten Fasttag, die Zeit des Andenkens an das Leiden Christi ausgenommen, erklärte), zugleich auch zur Erinnerung an das wahre Fasten für diejenigen, die zu diesem noch nicht fähig sind. Daß gleichfalls das Passah nur Vorbild war, lehrt der Apostel Paulus I. Cor. V. Dieses Gesetz selbst also, von welchem wir zugeben, daß es von dem Demiurgos herrühre, besteht aus drei Theilen: 1) dem, was durch den Heiland zur Vollendung gebracht worden, denn das Gebot: du sollst nicht morden, nicht ehebrechen, ist in dem: gar nicht zu zürnen, nicht zu begehren, enthalten, 2) dem von ihm ganz Aufgehobenen, denn die Gebote der Vergeltung sind von dem Heiland durch die entgegengesetzten Matth. 5, 39. aufgehoben worden, und 3) dem nach einem geistigen Sinn gedeuteten, was Vorbild von etwas Höherem war. Dies zeig-

ten auch Christi Jünger und der Apostel Paulus (woraus erhellet, daß Ptolemäus die Lehre Pauli und der übrigen Apostel durchaus übereinstimmend fand und von einer Trennung zwischen Aposteln der Juden und der Heiden nichts wußte). Was das Bildliche betrift, zeigte er es zu unserm Nutzen, in dem, was er von dem Passah und von dem ungesäuerten Brodt sagt. Was das mit Schlechtem vermischte Gesetz betrift Ephes. 2, 15. (unter dem νομος των ἐντολων verstand also Ptolemäus nicht das Ceremonialgesetz, sondern moralische Gebote. Wie er das ἐν δογμασι erklärte, läßt sich hieraus nicht gewiß bestimmen, wahrscheinlich wie mehrere Akte durch die Lehren des Christenthums, denn dies wollte er ja eben zeigen, daß durch die entgegengesetzte Lehre Christi das Vergeltungsgebot aufgehoben sey). Was das nichts Schlechtes beigemischt enthaltende Gesetz betrift, indem er sagte: R. 7, 12. das Gesetz ist heilig, recht und gut.

Ptolemäus glaubte sich auf eine apostolische Überlieferung berufen zu können, die auch zu ihm herabgekommen sey, mag er nun eine mündlich überlieferte Geheimlehre vorgegeben, oder die nach seinem Sinn ausgelegte allgemeine kirchliche Überlieferung darunter verstanden haben. Ausgezeichnet ist er wie Herakleon dadurch, daß er besonders die eignen Worte Christi, als Quelle der Religionserkenntniß ansah: κανονισαι παντας τους λογους τη του σωτηρος

διδασκαλια — τας αποδειξεις εκ των του σωτηρος ημων λογων παριστωντες, δι' ων μονον εστιν απταιστως επι την καταληψιν των οντων οδηγεισθαι. —

D. Marcus.

Marcus, der vermuthlich aus der Gegend von Palästina nach dem Abendlande kam in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, zeichnet sich aus durch eine eigenthümliche Darstellung der in allen Valentinianischen Systemen vorkommenden Ideen, besonders durch eine symbolische Buchstaben- und Zahlenrechnung, deren Sinn sich schwerlich in allen ihren Theilen ganz entziffern läßt. Er suchte die Entwickelung des Daseyns noch weiter hinauf zu führen, als die übrigen Valentinianer; er nahm eine noch höhere, einfachere Tetras als das Wesen des unbegreiflichen Bythos bezeichnend an: „vor allem Daseyn geht vorher eine προαρχη, προαϊνεννοητος, αρρητος und ανονομαστος, die μονοτης, mit dieser zugleich war die ενοτης, diese beiden Mächte, welche die höchste Einheit bilden, erzeugen, ohne eigentlich zu erzeugen (er will sagen, daß man sich hier keine eigentliche Erzeugung oder Emanation, noch keine

eigentliche Handlung denken müsse, προνανο μη προεμεναι), das erste von den Gedanken zu erfassende, ursprungslose und unsichtbare Grundprincip alles Daseyns (ἀρχην παντων νοητην) die μοναϛ, mit dieser war eine ihr gleichartige Macht verbunden, das Eine, το ἑν. Von dieser Tetras emanirten alle übrige Äonen (v. Iren. I. c. XI. §. 3. vergl. mit c. 15.). Diese Tetras ist das Allerheiligste, das Unaussprechliche, wovon nur die Vollkommensten etwas wissen. Gewöhnlich sprach Marcus nur von der zweiten Tetras.

Seine Lehre trug Marcus vor in einem Gedicht, worin er die göttlichen Äonen redend einführte. Daß ihm die Offenbarung des Höchsten zu Theil geworden, drückt er so aus: die höchste Tetras sey von den ἀοραστοις και ἀνατ' ὀνομαστοις τοποις herabgekommen in weiblicher Form (das männliche, das verborgene, unbegreifliche Wesen, das Weibliche die faßliche Offenbarung, das Männliche — heißt es daher — konnte die Welt nicht fassen (το ἀρρεν αὐτης ὁ κοσμος φερειν οὐκ ἠδυνατο), sie offenbarte ihm den Ursprung aller Wesen aus Gott, wie zuerst der Bythos seine göttlichen Kräfte entfaltete und ordnete in der Äonenwelt, die ihm selbst als ein anschauliches Bild dessen, was er verborgen in sich trägt, erschien. Der verborgene göttliche Name entfaltet sich in die einzelnen Sylben, Buchstaben und Lauten, aus

denen er besteht. Er stellt dies dar unter dem, wie wir schon bemerkten, diesen Theosophen geläufigen Bilde eines Aussprechens. Als zuerst der ursprungelose Vater Leben aus sich zu verbreiten den Trieb fühlte (ὠδίνεν), als der Unbegreifliche und über jede Art des Daseyns Erhabene (ὁ ἀνεννοητος και ἀνουσιος), der weder männlich noch weiblich ist, wollte, daß sein unaussprechliches Wesen ausgesprochen (το ἀῤῥητον ῥητον γενηθηναι), und daß sein unsichtbares Wesen gestaltet werde (το ἀορατον μορφωθηναι), öfnete er seinen Mund und sprach aus ein Wort, das ihm gleich war: die Äonenwelt, welches sich ihm darstellend sein Wesen ihm offenbarte, denn es erschien als die Gestaltung des Unsichtbaren. — Diese Äonenwelt, als der ausgesprochene göttliche Name, entfaltet sich nun in ihre einzelnen Theile. Die erste Sylbe, als der Grund von allen übrigen, bestand aus vier Buchstaben (die erste Valentinianische Tetras der Äonen, s. oben), die zweite gleichfalls, die dritte aus zehn (die aus dem λογος und der ζωη emanirten zehn Äonen), die vierte aus zwölf (die von dem Anthropos und der Ekklesia emanirten Äonen). Die Sylben sind also die Äonenreihen, jeder einzelne Buchstabe der Sylbe ein Äon. Jeder Äon enthält in sich das göttliche Wesen, nur nach einer besondern Richtung hin, mit Vorherrschen einer besondern Form entfaltet und gestaltet, jeder

Äon umfaßt daher in sich eine ganze Welt, wird Schöpfer einer großen Reihe von Wesen, indem die in ihm liegenden Lebenskeime sich entfalten und selbstständig werden. Dies drückt Marcus so aus: jeder einzelne Buchstabe hat wieder seinen besondern Buchstaben, mit dem er ausgesprochen und geschrieben wird, jeder dieser Buchstaben trägt wieder die Buchstaben in sich, die ihn bezeichnen, z. B. die σοφια, alle einzelne Buchstaben von σ bis α und das Alpha wieder alle in seinem Namen enthaltene Buchstaben, in alle diese entfaltet sich die Äonenwelt, damit alles in dem Bythos verschlossene Daseyn ans Licht trete. Die Äonen wurden daher von ihm genannt Worte oder Verhältnisse des göttlichen Lebens (λογοι), Wurzeln des Daseyns (ῥιζαι) σπερματα, πληρωματα, καρποι. Da das unendliche Wesen Gottes von Keinem erfaßt werden kann, und jeder Äon seine eigene Welt in sich trägt, die er zum Daseyn bringen soll, so heißt es: Keiner der Äonen kennt die Aussprache und Schriftzüge des andern, ein jeder glaubt in dem was er selbst für sich ausspricht das Ganze auszusprechen, bis der letzte Laut des letzten Buchstabens ausgesprochen worden, dann wird Alles sich zu Einer Harmonie (die ἀποκαταστασις των ὁλων) vereinigen, Alles in denselben Einen Laut und in dieselbe Aussprache sich auflösen. Der jüngste Äon, also der letzte Buchstabe, ist die Sophia, dem-

nach der Sinn: Wenn alle geistige Lebenskeime, welche die Sophia in sich trägt, sich zum selbstständigen Daseyn entwickelt haben werden, werden sie in das Pleroma erhoben und zu Einem göttlichen Leben mit allen Äonen vereinigt werden; dasselbe, was alle Valentinianer lehrten.

In dem Namen der Ekklesia ist die Bedeutung aller einzelnen Buchstaben und Laute vereinigt, weil die unsichtbare Kirche alles, was am göttlichen Leben Theil hat, umfaßt.

Marcus schildert nun ferner, wie durch ein Sinken der göttlichen Lebenskräfte diese zeitliche Welt entstand. Als der letzte Buchstabe dieses Namens sich aussprach, fiel ein Nachhall desselben hinab, welcher, nach dem Bilde jener Buchstaben, eigne Buchstaben erzeugte (die Achamoth ein Nachhall der himmlischen Sophia, welche ihre eigne Welt als Nachhall der höhern hervorbrachte). Durch diese Buchstaben (das von dem Achamoth mitgebrachte Geistige) ist die ὑλη geordnet und organisirt (τα ἐνταυθα κατακεκοσμησθαι), und das Höhere, die Gesammtheit der φυσεις πνευματικαι, erzeugt worden (τα προ τουτων γεγενησθαι). Der Buchstabe selbst, dessen Laut von dem Nachhall nach unten war hinabgezogen worden, wurde wieder von seiner Sylbe hinauf erhoben zur Wiederherstellung der Harmonie des Ganzen, der Laut aber blieb unten, gleichsam hinausverstoßen (die Sophia, die durch ihr πα-

Sos hinabgezogen war, ins Pleroma zurückgeführt, die Achamoth aber aus dem Pleroma verstoßen).

Nachdem die heilige Tetraktys ihm dies geoffenbart, spricht sie zu ihm: ich will dir nun auch die Wahrheit selbst zeigen, ich habe sie aus den höhern Regionen hiehergeführt, damit du sie, wie sie in sich selbst ist, schauen, ihre Schönheit erkennen, ihre Weisheit bewundern und ihre Stimme vernehmen mögest. Von der Aletheia (der συζυγος des νους) heißt es: ihr Körper ist nichts anders als der Name Mensch, alle Buchstaben, aus denen sie besteht, verhalten sich zu einander, wie Glieder eines menschlichen Körpers, der Name Mensch ist die Quelle alles offenbarenden Wortes, der Anfang aller Stimme, die Aussprache alles Unaussprechlichen, der Mund der verborgenen Sige. (s. oben die Idee vom Adam Kadmon. Ganz ähnlich Idra Rabba. Sect. 25. — von dem Microprosopos, constitutiva ejus expanduntur hinc et inde sub figura humana, ut dominetur in ea spiritus occulti de omni parte, quoniam aspectus hominis includit omnes formas et omnia nomina)„ Du aber — fährt die Tetraktys fort — vernimm aus dem Munde der Wahrheit das sich selbst erzeugende Wort, durch das der Vater sich mittheilt. Die Aletheia sprach darauf den Namen Christus Jesus aus, als die höchsten Mysterien in sich

enthaltend, und damit schwieg sie. Da Marcus erwartete, daß sie etwas mehr sagen werde, nahm die Tetras wieder das Wort und sprach: du hälst diesen Namen wohl für etwas Geringfügiges, aber du hörst nur den Laut, kennst nicht die Bedeutung desselben. Der allen Gläubigen bekannte Namen (το ὀνομα κοινον ῥητον) ist der Name Jesus. Aber es giebt noch einen geheimnißvolleren (το ὀρομα ἀῤῥητον), den er bei den Äonen des Pleroma's führt, allein bekannt den Verwandten, deren Engel beständig bei Gott sind. (Den πνευματικοις, bestimmt zur συζυγια mit den Engeln, welche sie zu sich zu erheben suchen und ihnen die Geheimnisse des Pleroma's mittheilen. Die Engel heißen μεγεθη, einer von den Namen, welche zwar besonders von dem höchsten Wesen gebraucht, aber davon auch auf Äonen und höhere Intelligenzen übertragen wurden, als μορφας του ἀνουσιου και ἀγενητου αἰωνος, wie Marcus die Engel definirt l. c. 24. §. 2.). Aber auch der Name Jesus ist Offenbarer göttlicher Dinge (ὀνομα ἐπισημον), als Repräsentant der heiligen Zahl sechs, vermöge der sechs Buchstaben. Die wichtige Beziehung der sechs Buchstaben wird nun weiter erklärt. Die vier und zwanzig Buchstaben des Alphabets bilden das Pleroma ab nach seinen drei Stufen. Die neun stummen Buchstaben stellen das Höchste dar, die Region des πατης (νους) und der Aletheia,

weil hier noch alles verborgen und unaussprechlich ist, die Semivocalia, deren Zahl er auf acht setzt, die Region des λογος und der ζωη weil diese in der Mitte stehn, zwischen beiden Stufen, und sie mit einander verbinden, die Ausflüsse des Höhern dem Niedern mittheilen und dies zu jenem erheben (ἀναδεχεσθαι των μεν ὑπερθεν την απορροιαν, των δε ὑπενερθεν την ἀναφοραν). Die sieben Vokale gehören dem Anthropos und der Ekklesia an, weil von dieser Stufe aus Alles ausgesprochen, geoffenbart und gebildet wird (s. oben die Idee vom Urmenschen), weil die durch den Menschen hervorgegangene Stimme Alles gebildet hat, denn der Schall dieser Stimme gab Allem Gestaltung (Sophia, die jüngste Tochter des Anthropos und der Ekklesia, der hinabgefallene das Chaos bildende Schall der ausgesprochenen Sophia, die Achamoth). Da nun die dritte Reihe nicht in dem rechten Verhältnisse zu den übrigen stand, so wurde das Eine von der Neunzahl der ersten Stufe zu der Siebenzahl der letzten hinabgesandt, und die Sieben erhielt dadurch die Bedeutung einer Ogdoas, die Einheit wurde in allen Reihen wieder hergestellt und die Eine Kraft aus Allem erfüllte nun Alle und brachte überall Frucht (die Disharmonie, welche in der letzten Äonenreihe durch die Sophia entstand, wird dadurch bezeichnet, daß sie keine ὀγδοας war, das Herabsenden des

Einen von der ersten Stufe, ein Bild der erlösenden Kraft des νους, Hinabsenden des Horos oder des höhern Christus, um die Harmonie in dem ganzen Pleroma hervorzubringen). Der νους, λογος und ἀνθρωπος umfassen nun eigentlich das ganze Pleroma in sich, von diesen drei Mächten emanirt das Ganze, mit ihrer συζυγια bilden sie die Zahl sechs, welche mit der allerheiligsten Tetras (s. oben) multiplicirt die Zahl der vier und zwanzig erzeugt und wenn man zu diesen die sechs hinzurechnet, kommt die Zahl der dreißig Äonen heraus. Daher die Zahl sechs, so wie die drei Doppelbuchstaben ψ ξ ζ, Bild der drei Mächte, welche das ganze Pleroma in sich umfassen. Weshalb die Zahl sechs die Kraft des Schaffens und der Wiedergeburt in sich hat, und der sie repräsentirende Soter Jesus, der allgemeine Bildner und Erlöser ist, der die ganze Zahl der Buchstaben (den Inbegrif alles göttlichen Lebens des Pleroma's s. oben) in sich trug und dadurch das Niedere bildete.

Die Sige — heißt es — gebrauchte zu ihrem Organ die Größe von sieben Zahlen (den Demiurgos, der durch die Hebdomas charakterisirt wird), durch ihn die Frucht der selbstständigen Ideen zu offenbaren (της αὐτοβουλης του βουλης im Gegensatz gegen den Demiurgos, der nur fremde Ideen offenbart). Die Zahl, welche gleichsam getheilt und gespalten

wor-

worden und draußen bleiben mußte, wurde, nachdem sie durch den ἀριθμος ἐπισημος gebildet worden, selbst ein ἐπισημος (die Achamoth durch den Soter gebildet und dadurch selbst mit der Kraft des Pleroma's erfüllt, selbst eine ὀγδοας geworden, gleichwie das von der ersten Neun ausgegangene Eine die Hebdomas zu einer Ogdoas machte). Sie beseelte, vermöge ihrer Kraft und Weisheit, diese Welt der sieben Mächte (sieben Himmel), welche ein Bild der sieben Äonen abgeben, durch das von ihr Emanirte, und dies von ihr Emanirte (ihre προβολη, den Demiurgos) machte sie zur Seele des ganzen sichtbaren Weltalls. Auch dieser bediente sich zwar dieses Werks, als ob es nach seinem eigenen Willen von ihm selbst hervorgebracht wäre, aber Alles giebt ihm als Bild dessen, was durch kein Bild ganz zu erreichen ist, die Betrachtung der Mutter ein (ἐνθυμησις της μητρος, die Achamoth), die sieben Himmel sprechen die sieben Vocale aus (d. h. sie sind die Bilder der letzten sieben Äonen). Diese Mächte, sich alle mit einander vereinigend, preisen ihren Erzeuger (den λογος oder Soter), und dieser Lobgesang gelangt zum Urvater hinauf. Der Nachhall dieses Lobgesangs, der auf die Erde hinabfiel, wurde Erzeuger und Bildner alles Irdischen. Deshalb ruft die menschliche Seele in Elend und Leiden, die sie zu ihrer Läuterung (διυλισμος) erdulden

müß, o! aus, als Ausdruck des Lobgesangs, damit die höhere Seele (die Achamoth), die Stimme der Verwandten erkennend, ihr Hülfe sende. Der Demiurgos wollte das Unendliche, Ewige, Unbeschränkte und Zeitlose der höhern Ogdoas nachbilden, aber wegen seines beschränkten Wesens (als καρπος του ὑστερηματος, der Achamoth) konnte er das Unwandelbare und Ewige jener Ogdoas nicht erreichen, deshalb zertheilte er jenes Ewige in Zeiten und Zeitläufe, viele Jahre umfassende Zahlen, in der Meinung, durch die Menge der Zeiten das Unendliche nachzuahmen. Daher wich die Wahrheit von seinen Werken und die Lüge schlich sich in dieselben ein, und nothwendig müssen sie deshalb, wenn ihre Zeit erfüllet ist, aufgelöset werden (Iren. I. c. 17. 2.) (Zu dieser Vorstellung mochte den Marcus veranlaßt haben die Stelle Platon's: Timae p. 317. ed. bip. von der Weltbildung: ἡ μεν οὐν ζωου (das Urbild der Welt im göttlichen Verstande) φυσις ἐτυγχανεν οὐσα ἀιωνιος· και τουτο μεν δη τῳ γεννητῳ παντελως προσαπτειν, οὐκ ἠν δυνατον· εἰκονα δ' επινοει κινητην τινα ἀιωνος ποιησαι, και διακοσμων ἁμα οὐρανον, ποιει, μενοντος ἀιωνος ἐν ἑνι, κατ' ἀριθμον ἰουσαν ἀιωνιον εἰκονα, τουτον ὁν δη χρονον ὠνομακαμεν). In der Natur sucht nun Marcus, wozu er astronomische Berechnungen zu Hülfe nimmt, dieses Bild des Pleroma's nachzuweisen. Die

vier Elemente, Bild der höchsten Tetras, ihre Wirkungen mitgerechnet, das Warme, Kalte Trockne, Feuchte, geben das Bild der Ogdoas; sieben kreisförmige Körper, sieben Himmel, ein achter, der sie umschlingt, dazu Sonne und Mond, die Bilder der zehn Äonen; die von dem λογος und der ζωη abstammen, die zwölf Sterne des Thierkreises, Bilder der zwölf Äonen. Im Verhältniß zu diesen zwölf Sternen, welche sich Marcus vermuthlich durch gewisse Intelligenzen oder Mächte beseelt und geleitet dachte, ist die Erde in zwölf Climate eingetheilt, ein jedes Clima steht unter dem besondern Einfluß einer der zwölf Mächte und erhält einen von dieser Macht ausfließenden Samen; es erzeugt daher Kinder, welche dieser Macht ähnlich sind (die alte Vorstellung, daß die unter dem Einfluß eines gewissen Gestirns gebornen Kinder daher gewisse Charaktere und Richtungen des Lebens erhalten). Die Erde ist daher Bild der Achamoth, welche den von den zwölf Äonen mitgetheilten geistigen Samen in sich empfängt und zur Welt bringt. Der Mensch, nach dem Bilde des höchsten Vaters geschaffen, offenbart Eine Kraft, die von Einem Punkt nach allen Richtungen sich verbreitet, wie von dem Höchsten alles Leben ausfließt. Der Sitz dieser höchsten Kraft ist im Gehirn, von diesem fließt die Tetras der vier Sinne aus, Sehen, Hören, Geruch, Geschmack u. s. w.

Die Christologie des Marcus stimmte ganz mit den Valentinianischen Principien überein. Er nahm einen auf wunderbare Weise erzeugten Messias an (ὁ κατ᾽ οἰκονομιαν ἀνθρωπος), mit diesem verband sich bei der Taufe der Soter (ὁ ἀναδραμων ἀνω, ἐν ᾧ ὑπαρχει το σπερμα των συσπαρεντων αὐτῳ και συγκαταβαντων και συναβαντων, der Soter, der die Engel zur Erlösung der ihnen verwandten Seelen mit sich führte), dieser Soter, als erzeugt von dem Nus mit Mitwirkung des ganzen Pleroma's, hatte mit sich verbunden und offenbarte den Vater und den Sohn (den λογος) und die durch diese sich zu erkennen gebende unaussprechliche Sige (von dem Bythos und seiner Tetras ist gar nicht die Rede, weil dies nach dem Marcus das höchste, nicht mitzutheilende Mysterium war, erst die zweite Tetras vom ἀῤῥητος und der σιγη τα σεμνα και μετα πιστεως ὀνομαζομενα v. c. 15.) und alle Äonen. Dieser Soter nannte sich durch Jesum den Sohn des Menschen, nämlich des höchsten Urmenschen.

In ihren Kirchengebräuchen hatten die Anhänger des Marcus manches Eigenthümliche, das aus ihren Lehren floß und dieselben anschaulich machte. Die Taufe hatte nach ihren Ideen eine doppelte Wirkung. Die psychischen Menschen erhielten Vergebung der Sünden, Befreiung von der Furcht der Ver-

nichtung, wohin die Sünde nothwendig führt (vom Tode), und wurden durch den Glauben an den psychischen Messias dem Reich des Demiurgos einverleibt. Die Pneumatikoi erhielten die ἀπολυτρωσις im eigentlichen Sinne, durch die Verbindung mit dem höchsten Allvater vermittelst des Soter (ἀναγεννησις εἰς την ὑπερ παντα δυναμιν), und durch das daher empfangene göttliche Leben wurden sie über die Gewalt und das Gebiet des Demiurgos erhoben und gewannen freien Zutritt zum Pleroma. Die Marcosianer hatten verschiedene Taufformeln, je nachdem sie den inneren Sinn ihrer Lehren mehr verhüllen oder ans Licht stellen wollten (vielleicht war auch anders die Taufe eingerichtet für diejenigen, die in die Classe der Psychischen, und anders für diejenigen, die in die Classe der Pneumatischen aufgenommen wurden, und daher verschiedene Formeln). Eine kurze in ganz orthodox klingenden Ausdrücken ist diese (wie nämlich Rhenferd. opp. Philol. 1722. p. 199., der übrigens den Marcus zu orthodox macht, am wahrscheinlichsten die entstellten Worte beim Irenäus und Epiphanius entziffert hat)

כמשיחא ופרוקא דפרק נפשן (ـשי) מן עלמא הנא ומן כל
דבר בשמה דיהוה וכפרן בפורקנא דנפשה הו ישוע יצריא

„Auf den Messias und Erlöser, welcher unsre Seele erlöset hat von dieser Welt und von Allem was darinnen ist, durch den Namen Je-

hovah's, und uns gesühnt hat durch das Löse-geld seiner (für uns hingegebenen Seele), den Jesus von Nazareth." Der erste Theil dieser Formel enthält, nach der Lehre des Marcus, die Befreiung von der Gewalt des Demiurgos und seines Reichs durch den Namen des höchsten Gottes, den der himmlische Soter offenbarte, der zweite Theil die Erlösung der Psychischen in dem angegebenen Sinn durch den Opfertod Jesu. Eine andere längere Formel: Auf den Namen, welcher verborgen ist allen Gottheiten und Mächten (des Demiurgos nämlich) den Namen der Aletheia (so daß man beim Irenäus lese ὀνομα το της ἀληθειας), mit welchem Jesus von Nazareth bekleidet wurde, in den Lichtzonen des Christus, des lebendigen Christus, durch die Kraft des heiligen Geistes, derselbe Name, durch den auch die Engel erlöset werden, der Name, durch den Alles zur Einheit zurückgeführt wird (ὀνομα το της ἀποκαταστασεως). Eine andre: Auf den Namen des verborgenen Allvaters, die Allmutter Aletheia, auf den, der auf Jesum herabgekommen, zur Vereinigung mit ihm, zur Erlösung durch ihn und zur Gemeinschaft seiner Kräfte (sey es nun, damit Jesus mit ihm vereinigt werde u. s. w., oder auf den Getauften bezogen, beides ist nach dem System gleich richtig).

Wenn die Taufformel ausgesprochen war, sagte dann der Getaufte: „Ich bin befestigt

(ἐστηριγμαι, das στηριζεσθαι durch den Horos s. oben, genau mit dem ganzen System zusammenhängend) und erlöset in meiner Seele von dieser Welt und Allem was darin ist im Namen Jehovah's durch den lebendigen Christus." Die Gemeinde sprach dann: Friede Allen denen, auf welchen dieser Name ruht. Dem Getauften ertheilten sie sodann die Salbung (ein nicht von ihnen erfundener Gebrauch, sondern den sie wohl aus ihrem Vaterlande mitgebracht hatten, denn dieser Gebrauch der als Symbol der Weihe für das allgemeine christliche Priesterthum betrachtet wurde, scheint sehr allgemein gewesen zu seyn), sie bedienten sich dazu kostbaren Balsams, und betrachteten dies als Symbol jener unaussprechlichen Wonne des göttlichen Lebens, an der der Erlöste Theil erhalte (της ὑπερ τα ὁλα ἐυωδιας). Nach ihrer Lehre von den Syzygien (s. oben) wurde die Taufe unter dem Bilde einer geistigen Ehe dargestellt und gefeiert. Die Abendmahlsfeier verbanden sie auch mit symbolischen, auf ihre Lehre von der Erlösung sich beziehenden, Gebräuchen. „Wie der Wein allen mitgetheilt wird, so verbreitet sich in Alle das verborgene göttliche Leben." Diese Vorstellung wurde mißverstanden und veranlaßte das Gerücht, daß sie vorgeben, der Wein würde durch das Blut der Charis roth gefärbt. Ihre Vorstellung ist ausgedrückt in der Formel: Die allem Daseyn

vorangehende, unbegreifliche und unaussprechliche Charis erfülle deinen innern Menschen und mehre in dir ihre Erkenntniß, das Senfkorn säend in den guten Boden."

Einige von ihnen hatten den Gebrauch, den Kopf der Sterbenden mit Balsam oder Oel und Wasser zu begießen, was vielleicht auch von einem in ihrer Gegend schon vorhandenen Gebrauch der Kirche, dem sie aber eine andere Wendung und Deutung gaben, abgeleitet war; sie sprachen bei diesem religiösen Act Gebete aus, welche sich darauf bezogen, daß der Verstorbene seine Hülle auf der Erde zurücklasse, sein Geist aber sich, frei von der Gewalt des Demiurgos und seiner Mächte, zu dem Verwandten erheben könne. Wenn der Geist zu den Mächten des Demiurgos kommt, soll er sagen: „Ich bin der Sohn des Vaters, des ewigen Vaters (des Nus), in dem Ewigen gegründet. Ich bin gekommen, alles Fremde und alles Verwandte zu beschauen. Und doch ist mir diese Welt nicht ganz fremd, denn sie gehört der Mutter Achamoth an, die sich Alles dies gebildet hat. Aber ich leite mein Geschlecht von dem Ewigen ab, und kehre wieder zurück zu dem Verwandten, woher ich gekommen." Durch die Kraft dieser Worte von der Gewalt der Mächte frei gemacht, erhebt sich der Geist zum Demiurgos selbst, und spricht zu diesem: „Ich bin ein Gefäß der Ehre, vielmehr

als eure Mutter (die Achamoth). Wenn eure Mutter die Wurzel ihres Daseyns nicht kennt, so kenne ich doch mich selbst und weiß, woher ich bin, und ich rufe an die unvergängliche Sophia, die bei dem Vater ist, die Mutter eurer Mutter. Diese (die Achamoth) die keinen Vater und keinen männlichen συζυγος hat, ein Weib vom Weibe abstammend, hat euch gebildet, indem sie nichts von ihrer Mutter wußte, und sich (in dem Zustande, da sie noch nicht durch den Soter erleuchtet war, s. oben) für die Einzige hielt." Ein Beispiel von dem Gebet des abgeschiedenen Geistes zur Sophia ist dieses: O! die du wohnest bei Gott und der ewigen verborgenen Sige, unter deren Leitung die Erhabenen, die allezeit das Angesicht des Vaters sehn (die Engel cf. c. 14. §. 1. μορφαι του ἀγεννητου ἀιωνος, ἀς ὁ κυριος ἀγγελους εἰρηκε, τας δε διηνεκως βλεπουσας το προσωπον του πατρος) zu sich hinaufziehen ihre Bildnisse (μορφας), welche jene Übermüthige (die Achamoth, die nach der Anschauung der den Soter begleitenden Engel die geistigen Naturen erzeugte) sich vorbildend (φαντασιασθεισα), vermöge der Güte des Urvaters uns erzeugte, da sie damals die Betrachtung des Höhern nur wie einen Traum hatte. Sieh, der Richter (Demiurgos) ist nah, und der Herold gebietet mir, mich zu vertheidigen. Da du uns beide (die Achamoth

wie die von ihr erzeugten Geister) wohl kennst, so lege eine Rechenschaft für uns beide dem Richter ab.“ Nach diesen Worten wird der Geist von seiner Fessel, der ψυχη, die ihn in das Reich des Demiurgos hinabzieht, befreit und zu seiner συζυγια erhoben.

Die Anhänger des Marcus trieben sich viel mit apokryphischen Schriften herum, so scheinen sie ein Evangelium von der Kindheit Jesu gehabt zu haben, worin Jesus das A b c lernend dargestellt wurde. Als der Lehrer zu ihm sagte, er solle das α hersagen, sprach er es, als er nun aber auch von ihm verlangte, er solle das β nachsagen, antwortete er: sage mir zuerst, was das α ist, dann will ich dir sagen, was das β ist. Was sie so erklärten: er habe durch die Bedeutung des α das verborgene, ihm allein bekannte Urwesen angezeigt (diejenigen, welche dies sagten, konnten übrigens unmöglich lehren, daß sich erst bei der Taufe der Soter mit dem psychischen Jesus verbunden habe, denn nach dieser Ansicht hätte Jesus erst nach der Taufe die Kenntniß des Höchsten erlangt, oder sie müßten denn gesagt haben, daß Jesus als Vorbild dessen, was er einst werden sollte, nach höherer Eingebung, unbewußt, diese Mysterien angedeutet habe). Ferner sagte Jesus nach ihrem Evangelium über die von ihm offenbarten Mysterien: πολλαχις ἐπεθυμησα ἀκουσαι ἑνα των λογων

τουτων οὐκ ἐσχον τον ἐρουντα. Bei der Erdichtung dieser Worte, die nicht gerade von ihnen herzurühren braucht, lag vielleicht zum Grunde Luc. 10, 23.

E. Theodotus.

Zu den weniger bekannten Männern der Valentinianischen Schule gehören Theodotus und Theotimus. Der Erste ist uns nur bekannt durch die Auszüge, welche der gelehrte Clemens von Alexandria aus seinen Schriften vielleicht während seines Aufenthalts in Syrien machte, um das Eigenthümliche der Lehrweise dieser Orientalischen Theosophen über die wichtigsten Gegenstände der Religion kurz zusammen zu stellen. Die darin enthaltenen Lehren sind durchaus Valentinianisch, und diese Sammlung läßt sich, wenn man nur die Lehren des Theodotus von den Bemerkungen des Excerptors sondert, was zuweilen nicht leicht ist, als Quelle für die Kenntniß des Valentinianischen Systems gut gebrauchen. Von dem Theotimus redet nur Tertullian adv. Valent. c. IV., er sagt von ihm, daß er sich viel mit der Typik des alten Testaments beschäftigt. Da nun kein andrer Schriftsteller diesen Theotimus

nennt, und jene Bezeichnung ganz auf den Theodotus paßt, aus dem Clemens Auszüge gemacht hat, so drängt sich die Vermuthung auf, daß der Theotimus des Tertullian kein andrer als der Theodotus sey. Nun wird von den Alten (in den Zusätzen zu Tertullian's Praescriptiones c. 53. Epiph. h. 55. Theodoret. L. II. c. 6. haeret. fab.) ein andrer Theodotus als Stifter einer Sekte, der Melchisedekianer genannt, dieser soll ein Schüler des ersten Bestreiters der Lehre von der Gottheit Christi in Rom, eines andern Theodotus, gewesen seyn, und er würde demnach zu einer Classe von Leuten gehören, die in ihrer ganzen Geistesrichtung vielmehr den Gnostikern entgegenstanden, als irgend etwas Analoges mit denselben hatten. Seine Hauptlehre bestand darin, daß er den Menschen Jesus unterschied von dem himmlischen Erlöser, dem ewigen Priester für die ganze Geisterwelt (eine δυναμις ἀνω ἐν ἀκατονομαστοις τοποις, πνευματικος τις, υἱος θεου), den er nach dem Brief an die Ebräer (und schon Philo leg. alleg. p. 67. nennt den Melchisedek Bild des λογος, als des ἱερευς του ὀντος) in dem Melchisedek dargestellt fand. Jesus sollte nur der Repräsentant und Offenbarer dieses himmlischen Erlösers für die Menschheit seyn, er wurde nur dazu auserwählt und geweiht (ἐξελεγη, ὑπο θεου κεχρισμενος και ἐκλεκτος γενομενος), um die Menschen aus ver-

schiedenen Religionen zu dieser Einen Gnosis hinzuführen, Epiph. l. c. §. 8. Dieses sieht der Valentinianischen Ansicht von dem Verhältnisse des Soter zu dem psychischen Jesus ganz ähnlich. Da Jesus den höhern Melchisedek, nach der Lehre dieser Sekte, offenbaren und darstellen sollte, so nahmen sie vermuthlich auch eine gewisse Verbindung beider mit einander an, und als Moment dieser Verbindung war am natürlichsten die Taufe am Jordan zu setzen. Somit hätte denn dieser Theodot eine ganz Valentinianische Christologie gehabt, und könnte wohl Eine Person mit dem Valentinianischen Theodot gewesen seyn. Nur seine Namensgleichheit mit einem Geldwechsler, der zu der Parthei des römischen Theodotus gehörte (v. Euseb. V. 28.), veranlaßte, daß er mit einem Mann von ganz andrer Denkungsart verwechselt wurde.

Alexander, von dem die einzige bestimmte Nachricht Tertullian giebt (de carne Christi c. 16.), zeichnete sich aus durch seine dialektische, auch wohl sophistische Polemik, mit der er z. B. die Lehre von dem psychischen Körper Christi gegen die Kirchenlehrer vertheidigte. Da den Valentinianern häufig eingewandt wurde: Christus hätte die Gewalt der Sünde über die sinnliche menschliche Natur nicht besiegen können, wenn er nicht eine ganz gleichartige sinnliche Natur angenommen, antwortete er: so

hätte er also auch eine sündhafte Natur wie die unsrige annehmen müssen. Dieser Alexander hatte vermuthlich auch einen Commentar über den Brief an die Galater geschriebeu (v. Hieronym. praefat. in commentar ep. ad Gal. ed. Martian. T. IV. col. 222.).

F. Bardesanes.

Dieser Mann, der zu Edessa in Mesopotamien in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte, und von einem Flusse bei dieser Stadt (dem Daisen, daher Sohn des Daisen) auch seinen Namen hat, zeichnete sich sehr aus durch seine umfassende Gelehrsamkeit und künstlerischen Talente. Er stand in großem Ansehn, bei dem Fürsten von Edessa, dem Sohn des Maanes aus der Dynastie der Abgaren. Als der Kaiser C. Antoninus Verus in dem Partherkriege nach Syrien kam, disputirte Bardesanes mit den heidnischen Philosophen, die ihn begleiteten, und er soll an diesen Kaiser einen Dialog über das astrologische Verhängniß (die εἱμαρμενη) gerichtet haben. Nach der Erzählung des Eusebius war Bardesanes zuerst den Valentinianischen Lehren ergeben, sah aber das Unhaltbare vieler derselben nach genauerer Prü-

fung ein, trat zur rechtgläubigen Kirche über, behielt aber doch Manches von seinen früheren Ideen bei, und stiftete daher eine besondere Sekte. Nach der Erzählung des Epiphanius trat er vielmehr von der rechtgläubigen Kirche zu den Valentinianern über. Von diesen Veränderungen in den Lehren des Bardesanes meldet der gelehrte syrische Schriftsteller Ephraëm gar nichts. Aber er sagt, daß Bardesanes sich, wenn er öffentlich in der Kirche sprach, rechtgläubig ausdrückte, und nur in geheimen Zusammenkünften seine dem kirchlichen Lehrbegriffe widersprechenden Lehren vortrug (v. S. Ephraëm opp. Syr. lat. Rom. 1737. T. II. 438.) Dies war die Ursache, weshalb Bardesanes eine Zeitlang von Vielen für rechtgläubig gehalten werden konnte, wenn gleich er von Anfang an dasselbe System hatte. Er schrieb gegen mehrere in Syrien sich damals verbreitende Sekten, namentlich gegen die Marcioniten und gegen die Vertheidiger eines die moralische Freiheit beeinträchtigenden Verhängnisses. Daraus schlossen nun Manche nachher, er sey, als er diese Schriften verfaßt, rechtgläubig gewesen; dies war aber ein sehr unrichtiger Schluß, denn der Valentinianer mußte die Ansichten eines Marcion von der Weltschöpfung und dem Judenthum nothwendig bekämpfen, und konnte selbst in dieser Polemik rechtgläubig erscheinen.

Die wichtigste Quelle, um das System des Bardesanes kennen zu lernen, sind die sechs und funfzig polemischen Predigten des Ephraem Syrus, der die Schriften des Mannes selbst vor sich hatte; aber auch in diesen finden sich freilich nur wenige Bruchstücke, deren Sinn und Zusammenhang man durch Vergleichung mit verwandten und vollständiger uns bekannten gnostischen Systemen errathen muß. Eine, um die Ideen des Meisters selbst kennen zu lernen, schon weniger zuverlässige Quelle ist das, was einem seiner Anhänger in den Mund gelegt wird, in der unter dem Namen des Dialogus de recta fide bekannten Compilation Sect. III. et. IV.

Einen Schüler des Valentinus kann man den Bardesanes nur mit Unrecht nennen; wir bemerken zwar verwandte Lehren bei ihm, aber daraus folgt gar nicht, daß er sie aus dem System Valentins entlehnt hatte. Wir finden auch wieder Spuren einer Abweichung von dem Valentin in manchen Ideen, und grade diese Ideen haben ihren rechten Platz in einer andern, dem Valentinianischen verwandten, und zu Einem Stamme mit demselben gehörenden System, dem sogenannten ophitischen, welches zur Erklärung der Bruchstücke des Bardesanes besonders gebraucht werden muß. Bardesanes hatte also aus Einer Quelle mit dem Valentinus und mit den sogenannten Ophiten geschöpft.

schöpft. In dem Dialog de recta fide wird zuerst als eine Hauptlehre des Bardesanes genannt, daß das Böse nicht von dem Princip des Guten, von Gott, herrühren könne, daß man deshalb zwei von Ewigkeit her bestehende und einander durchaus entgegensetzte, und von einander unabhängige Principien, eines des Guten und des Lichts, eines des Bösen und der Finsterniß annehmen müsse, Gott und den Satan. Das Erste ist dem System des Bardesanes angemessen, nicht aber das zweite; in dem zweiten sind die Begriffe von der ὕλη und dem Satan verwechselt. Bardesanes setzte neben Gott nicht ein ewiges mit Bewußtseyn begabtes Princip des Bösen, sondern eine unbeseelte und unorganische ὕλη, ein Chaos, nur das aller Bildung Widerstrebende in derselben ist Grund des Bösen, daraus hat der διαβολος sein Daseyn (v. Ephr. Syr. l. c. p. 468. Bardesanes materiam Creatoris in mundi opificio consortem fuisse scripsit). Richtig wird aber das Verhältniß des bösen Princips zum guten nach den Ideen des Bardesanes darin angegeben, daß das gute Princip nur segnend und beseligend, das böse nur zerstörend wirke, daß jenes unvergänglich sey, dies also zur Vernichtung bestimmt. Bardesanes hatte eine Äonenlehre, und bemühte sich besonders zu zeigen, daß diese Lehre nicht zum Polytheismus führe, mit der Lehre von Einem Grundwesen in

keinem Widerspruch stehe (v. Ephr. Syr. l. c. p. 443. l. 554.). Er nahm sieben Principien des geistigen Daseyns an (550. l.), vermuthlich sieben Äonen, welche mit dem Urwesen die höchste Ogdoas ausmachen. Er redet von einem heiligen Geist, einer Mutter alles Lebens, die über dem Chaos schwebt. Das ist nichts anders als die ἀνω σοφια des Valentinus. Befruchtet von dem Vater alles Lebens, erzeugt sie göttliches Leben, sie nennt den Erzeugten den Sohn des Lebendigen, das ist der himmlische Christus, aber etwas von der Fülle des göttlichen Lichts, das sie durch die Befruchtung des Urvaters empfing, sprudelte über nach dem Chaos, das ist die unvollkommene Tochter der Sophia, die Achamoth (Ephr. Syr. p. 557. Inxplicabile quoddam, quod a patre viventium delapsum in terras descendit, der göttliche die Sophia befruchtende Same, ignotam prolem concepit inde mater, natum viventis filium appellavit, spiritum sanctum geminas generasse puellas, was die andre außer der Achamoth sey, sehe ich nicht. Von der Einen sagte er, was ganz auf die Achamoth paßt, eam aquae attulisse unde imaginem quandam exprimeret, sie bildete aus dem Chaos eine Welt, welche ein Bild des höhern Daseyns ist). Durch Christus, als das vollkommene göttliche Licht, den Männlichen, muß die unvollkommene weibliche Achamoth erst zum Bewußtseyn und zur Vol-

lendung geführt werden. Er schaffet aber nicht selbst unmittelbar (557. B.), sondern wirkt durch die Achamoth, wie diese durch den Demiurgos, der nach den von der Achamoth eingegebenen Ideen die Welt bildet (444. divinum opificem in partem sui laboris vocasse Achamoth feminam eodemque obstetricante coelum et mundum in lucem prodiisse). Bardesanes hatte ein geistliches Lied verfertigt, worin eine Frau dargestellt wurde, über ihre Einsamkeit klagend und Gott um Hülfe anrufend (in den Worten: mein Gott und König, warum hast du mich so allein verlassen? nach Ps. 22, 1. p. 558.). Diese war die im Chaos sich selbst überlassene und nach dem göttlichen Licht sich sehnende Achamoth, ehe der Sohn des Lebendigen zu ihr hinabgesandt war. Das letzte Ziel der Vereinigung der Achamoth mit dem Christus, der geistigen Naturen mit den Engeln, stellte er dar unter dem Bilde eines Gastmahls der Sophia, zu der sie alle als Gäste eingeladen wären (Aus einem seiner Lieder die Worte der Erlöseten an den heiligen Geist oder die Sophia: Quando nobis tuo accumbentibus epulo intueri licebit convivas (die Engel) et illam puellam (die Achamoth), cui tuis in genibus assidenti blandiri soles cantuque mulcere tuo). Bardesanes beschäftigte sich viel mit astronomischen Spekulationen, er nannte unter andern die Sonne den Vater,

den Mond die Mutter aller Dinge (558. E.), beide nach seiner Idee vermuthlich durch höhere Geister beseelt. Wahrscheinlich lehrte er, daß, was für die Geisterwelt die göttliche Sophia in der Vereinigung mit dem Vater Alles Lebens sey, das für die Natur der Mond in der Syzygie mit der Sonne. Die Sonne als das männliche Princip theilt dem Mond den befruchtenden Samen alles Naturlebens mit, der Mond nimmt ihn auf und verbreitet ihn in der ganzen Natur. Eine alte Idee, welche Plutarch de Iside et Osiride c. 43. auch den Ägyptern zuschreibt (μητερα την σεληνην του κοσμου καλουσι και φυσιν ἐχειν ἀρσενοθηλυν οἰονται, πληρουμενην ὑπο ἡλιου και κυϊσκομενην, αὐτην δε παλιν εἰς τον ἀερα προιεμενην γεννητικας ἀρχας και κατασπειρουσαν). Der menschlichen Natur gab Bardesanes (552. B.) drei Theile, vermuthlich πνευμα, ψυχη und den Körper aus der groben, dem Geist feindseligen Materie (v. 553. cf. Dial. c. Sectio V.). Dieser Körper ist ein Grab, eine Fessel, eine Last des Geistes. Der Geist ist, seinem Wesen nach, den Äonen verwandt, von denen sein Daseyn herrührt, eine Aussaat göttlicher Kräfte (553. F. animos a septem principiis existere et produci, die sieben Äonen). Gefangen in dieser fremdartigen, beschränkenden Welt, gelangt er selbst noch nicht zum Bewußtseyn der göttlichen Kräfte, die ihm

einwohnen; er trägt etwas Höheres in sich, als er selbst kennt und begreift. Erst wenn er in das verwandte Pleroma wird erhoben seyn, wird er sich dessen vollkommen und hell bewußt werden (555. animum a substantiis ingenitis constitutum, hujus tamen propriam substantiam manere usque quoque ignotam suas etiam naturales facultates incompertas). Der erste Mensch ist durch seine Schuld von einem höhern verklärtern Daseyn in diese irdische Welt hinabgesunken, und in den groben Körper (der χιτων δερματινος Genes. 3. 21.) gebannt worden. Wie Bardesanes diesen höhern Zustand und den Fall dachte, ist nicht ganz klar; er dachte sich vermuthlich unter dem Paradiese, gleichwie die Valentinianer, eine höhere, ätherische Region (558. B.). Nach diesen Principien konnte er weder eine Auferstehung jenes groben Körpers, der ein Kerker der Seele ist, noch die Erscheinung des Erlösers in einem solchen zulassen. In dem Dial. c. wird σωμα und σαρξ unterschieden, jenes ein Körper überhaupt, dies der hylische. Einen von der letztern Art konnte der Erlöser nicht annehmen, wohl aber einen feinen ätherischen Lichtkörper, dieser war seiner Natur nach den sinnlichen Affectionen nicht unterworfen, wie auch die übrigen Valentinianer lehrten; daher konnte Bardesanes sagen, daß der Erlöser nicht im eigentlichen Sinn gelitten habe, und dies

wurde so mißverstanden, als ob er überhaupt den Doketismus lehre. Bardesanes beschäftigte sich, wie wir oben bemerkten, viel mit der Untersuchung des Einflusses der Gestirne auf das Naturleben. Aber nur die Veränderungen der äußern Welt sind nach seiner Lehre diesen Einwirkungen unvermeidlich unterworfen, nur hier waltete eine unabänderliche Nothwendigkeit, εἱμαρμενη. Der innere Mensch, der in einer höhern Welt wurzelt, bestimmt sich frei nach seinem eigenthümlichen Wesen und seiner Neigung. (So stellte der gelehrte Diodorus von Tarsus die Lehre des Bardesanes von der εἱμαρμενη dar in seinem eignen Werk über diesen Gegenstand, nach den Auszügen des Photius Cod. 223. pag. 662. edit. Schott.: „την μεν γαρ ψυχην εἱμαρμενης τε και της λεγομενης γενεθλιαλογιας ἐλευθεραν ἀπολυει, συντηρων αὐτη το αὐτεξουσιον, ὑποταττει τη ταυτης διοικησει το σωμα και τα περι το σωμα πλουτον δε φημι και πενιαν και νοσον και ζωην και θανατον και ὁσα οὐκ ἐφ' ἡμιν και ταυτα παντα της εἱμαρμενης ἐργα δογματιζει.) Diese Ansicht zeigt sich auch in dem merkwürdigen Fragment, das Eusebius aus dem Buch des Bardesanes gegen ein die moralische Freiheit beschränkendes Verhängniß aufbewahrt hat. Praeparat. Evangel. L. VI. c. 10. „Die Thiere, die nichts höheres haben, als die ihnen durch die Zeugung mitgetheilte Natur, können

nur dieser Natur gemäß leben; der Mensch allein hat etwas höheres, was ihm nicht durch die natürliche Zeugung kann mitgetheilt werden, was daher über das Gesetz dieser Natur erhaben ist. Die Menschen, die allein vor allen andern Geschöpfen den Geist und die von diesem stammende Vernunft voraus haben, folgen in dem, was sie mit den übrigen gemein haben, der Natur, in dem, was sie voraus haben, leben sie nicht nach der Natur." Er sucht dies aus der Verschiedenheit der Einrichtungen und Sitten unter den verschiedenen Völkern und wieder der Verschiedenheit unter denselben Völkern zu beweisen. „Wie gesagt, jedes Volk und jeder Mensch gebraucht seine Freiheit, wie er will und wenn er will, und jeder dient dem Gesetz der natürlichen Nothwendigkeit (τῃ γενεσει και τῃ φυσει), dem er durch den Körper unterworfen ist, theils nach theils gegen seinen Willen. In jedem Volk giebt es Reiche und Arme, Herrscher und Unterthanen, Gesunde und Kranke, wie es jedem durch das Loos seiner Geburt zu Theil worden." Zuletzt redet er von den Natur überwindenden Wirkungen des Christenthums: „Was sollen wir sagen von der Religion der Christen, als deren Bekenner, wir unter allen Völkern und Weltgegenden zerstreut, mit Einem Namen benannt sind. Die Christen unter den Parthern leben nicht in der Polygamie, die in Me-

dien werfen ihre Todten den Hunden nicht vor u. s. w., sondern wo sie sind werden sie weder von den schlechten Gesetzen und Sitten besiegt; noch nöthigt sie eine von den herrschenden Gestirnen über sie verhängte Nothwendigkeit dem von ihrem Meister verbotenen Schlechten zu folgen. Aber der Krankheit, der Armuth, den Leiden, dem was von den Menschen für Schimpf gehalten wird, sind sie unterworfen. Denn so wie der freie Mensch in uns sich nicht zwingen läßt, und wenn er gezwungen wird, dem Zwingenden widersteht, so kann auch unser erscheinender Mensch, welcher dienstbar ist, von der Dienstbarkeit nicht leicht sich befreien. Wenn wir Alles vermögten, so wären wir das All selbst, und wenn wir hingegen gar nichts vermögten, so wären wir Andrer Werkzeuge, nicht unser eigen. Wenn uns aber Gott hilft, ist Alles möglich und kein Hinderniß findet statt, denn seinem Willen kann nichts widerstehen, auch wenn etwas demselben zu widerstehen scheint, rührt es nur von seiner Güte her, welche eine jede Natur ihre Eigenthümlichkeit und ihren freien Willen beibehalten läßt." Aus dem letzten erhellet, daß Bardesanes die Verkettung in den Ursachen und Wirkungen der äußern Welt keineswegs als etwas in sich selbst durchaus Geschlossenes und von den höhern Zwecken der Vorsehung Unabhängiges erklärte, wie dies auch aus den Grund-

sätzen des Valentinianischen Systems von dem Zusammenhang der Weltordnung nothwendig folgte, und daß er die Möglichkeit eines unmittelbaren Eingreifens in diesen Naturlauf durch Wunder keineswegs leugnete. Bemerkenswerth ist in diesem Fragment die Bezeichnung der verschiedenen moralischen Standpunkte, welche der Eintheilung der übrigen gnostischen Systeme durchaus entspricht. „Die Einen thun auch denen Böses, die ihnen nichts Böses zugefügt haben, die κακοι (χοικοι oder ὑλικοι), die Andern vergelten nur Schlechtes mit Schlechtem (die δικαιοι), die Andern leiden Unrecht und rächen sich nicht (ἀγαθοι, welche christliche Friedensliebe üben)." Bardesanes zeigt in diesem Fragment eine große Bekanntschaft mit den Sitten der verschiedenen Völker, man sieht, daß er mit besonderm Interesse die Beweise von dem Göttlichen im Menschen aufsuchte, das sich in der Besiegung der herrschenden Irrthümer und des herrschenden Aberglaubens offenbart. Er bemerkt, daß während Laster und Götzendienst in Indien herrschen, viele tausend Brachmanen, nach der Überlieferung ihrer Väter, ihr Gemüth allein zu Gott hingerichtet, sich alles Bösen enthalten, ein strenges Leben führen und kein Götzenbild verehren." Nun wird ein Bardesanes genannt, der unter der Regierung eines Antoninus in Mesopotamien lebte, durch Unterredung mit einer Ge-

sandtschaft der Indier an diesen Kaiser über die Lebensweise und Lehren der indischen Weisen sich unterrichtete und über diesen Gegenstand nachher ein Werk verfaßte. Da unser Bardesanes unter einem Antoninus und in Mesopotamien lebte, und da er ein besonderes Interesse für die indischen Weisen zeigt; so wird es dadurch wahrscheinlich, daß jener Schriftsteller kein andrer als dieser sey. In jener Erzählung, welche Porphyrius in seinem Buch de Styge aus dem Werke des Bardesanes anführt (Stobaei. Eklog. L. I. ed. Heeren p. 141.) findet sich viel den Ideen des Bardesanes Entsprechendes. „In jener indischen Höle, in der das Gottesurtheil geholten wurde, sollte eine das Weltall darstellende Bildsäule seyn, welche Gott seinem Sohn, da er die Welt bildete, als ein sichtbares Urbild gegeben (Christus, der Weltbildner im höhern Sinn, die Welt Abdruck des göttlichen Urbildes). Es war die Bildsäule eines Menschen dargestellt, die ihre Hände in Form eines Kreuzes ausgebreitet hatte; die rechte Seite war männlich, die linke weiblich. (Dieser Gegensatz des männlichen und weiblichen in der Natur wieder ganz angemessen dem System des Bardesanes, wie auch das folgende.) An der rechten Seite der Brust die Sonne, an der linken der Mond, und an den beiden Armen eine Schaar von Engeln.“ Anhänger des Bardesanes erhielten sich lange in Syrien,

seine Lieder rissen besonders viele hin, und verschaften seinen Lehren nach und nach Eingang. Ihm folgte sein Sohn Harmonius, ausgezeichnet durch klassische Bildung, welcher noch mehr als sein Vater durch seine Lieder wirkte. Die Anmuth der Melodie verschafte ihm unter den Syrern, deren Sprache vor dem Bardesanes noch keine musikalische Bildung hatte, allgemeinen Eingang, und sie wurden auch von solchen gesungen, die keine Anhänger dieser Lehre waren, bis der verehrte Ephraem ihm andre Lieder entgegen stellte.

Anmerkungen.

1) S. 92. Epiphanius hatte vermuthlich in Ägypten selbst, wo er sich früher lange aufgehalten, die Überlieferung vernommen, daß Valentins Vaterland Phrebonitis an der ägyptischen Küste sey. h. 31. §. 1. In Cyprus, wo er Bischof war, mogte er die Sage gehört haben, daß Valentin von Rom nach dieser Insel gekommen sey. Er sagt ib. §. 7.: ἐνομιζετο γαρ προ τουτου μερος ἐχειν ἐυσεβειας και ὀρθης πιστεως ἐν τοις προ ἐιρημενοις τοπους. Daß Valentin in Gegenden, wo man keine scharfe Bestimmung der Begriffe in der Religion suchte, und wo von Anfang an die Spekulation der Einzelnen über theologische Gegenstände einen freiern Spielraum hatte, eine Zeitlang in dem gesuchten Ruf der Orthodoxie sich erhalten konnte, läßt sich wohl glauben, da er sich an die Hauptlehren der Kirche anschließen und das Innere seiner Theo-

logie nur als eine Geheimlehre für die Vertrauten vortragen konnte, daß ihm aber grade in der Römischen Kirche dies hätte gelingen sollen, ist sehr unwahrscheinlich.

Wie die Valentinianer sich an die Kirchenlehre anzuschließen suchten, und ihre Gnosis nur als eine höhere Weisheit für einen engern Kreis von Geweihten vorzutragen suchten, schildert Iren. L. III. c. 15. §. 2. Hoc enim fictorum et prave seducentium et hypocritarum est molimen, quemadmodum faciunt hi, qui a Valentino sunt. Hi enim ad multitudinem propter eos, qui sunt ab ecclesia, quos communes ecclesiasticos ipsi dicunt, inferunt sermones, per quos capiunt simpliciores et illiciunt eos, simulantes nostrum tractatum, ut saepius audiant; qni etiam queruntur de nobis, quod cum similia nobiscum sentiant, sine causa abstineamus nos a communicatione eorum et, cum eadem dicant et eandem habeant doctrinam, vocemus illos haereticos, et cum deiecerint aliquos a fide per questiones, quae fiunt abeis, et non contradicentes auditores suos fecerint, his separatim inenarrabilia plenitudinis suae (des Pleroma) enarrant mysteria; womit zu vergleichen Tertullianus adv. Valentin. c. I. Si bona fide quaeras, concreto vultu, suspenso supercilio: altum est, ajunt. Si subtiliter tentes, per ambiguitates bilingues communem fidem adfirmant. Erst nach und nach suchten sich die Gnostiker zu den Gemüthern der katholischen Christen den Weg zu bahnen, indem sie allerhand Schwierigkeiten über verschiedene Stellen des alten Testaments, über die Auferstehung, den Ursprung des Bösen, aufwarfen, bis sie endlich, wenn sie dadurch Zweifel erregt, mit dem Versprechen einer Lehre, welche alle diese Schwierigkeiten heben werde, hervortraten. Tertullian schildert diese Methode treffend in den ersten Capiteln de res. carn. Er bemerkt richtig, daß man durch oberflächliche Begriffe die Menschen am leichtesten täuschen könne, da sie ihre beschränkte tägliche Erfahrung und ihren engen täglichen Gesichtskreis zum Maaßstab des Urtheils auch über solche Dinge, die über diesen engen Gesichtskreis hinausliegen, zu machen pflegen. Tertullian sagt dagegen c. 3. eod. „Die Ideen der göttlichen Vernunft sind in der Tiefe, nicht auf der Oberfläche zu suchen, und ge-

wöhnlich mit dem Schein der Oberfläche in Widerspruch." Ratio autem divina in medulla est, non in superficie, et plerumque aemula manifestis.

Daraus, daß Tertullian adv. Valentin. c. IV. den Axionicus den einzigen treuen Bewahrer der unveränderten Valentinianischen Lehre nennt, ist keineswegs zu schließen, daß er wirklich Valentins Schüler war, denn Tertullian konnte dies vielleicht nur daher folgern, weil er die größte Übereinstimmung zwischen den Systemen beider fand. Vielmehr könnte auch dies die durch vieles wahrscheinlich gemachte Vermuthung bestätigen, daß in Syrien die gemeinschaftliche Quelle der gnostischen Systeme war.

2) S. 98. Z. 10. v. u. Irenäus deutet an, daß Valentin die von ihm zu einem System ausgebildeten Principien von einer schon vorhandenen Theosophie nahm, aus der Mehrere ihre Meinungen ableiteten I. c. 11. ἀπο της λεγομενης γνωστικης αἱρεσεως τας ἀρχας εἰς ἰδιον χαρακτηρα διδασκαλειου μεθαρμοσας, und Tertullian. adv. Valentin. c. IV. ejusdam veteris opinionis semina nactus colubrosa (wie offenbar nach dem Zusammenhang gelesen werden muß). Daß dies wichtig sey, erhellt besonders aus der Vergleichung der Valentinianischen Lehre mit der Ophitischen.

3) S. 98. Z. 11. v. u. Eine wichtige Quelle für die Lehre des Valentins, wäre das merkwürdige Fragment über den Ursprung des Bösen, das gewöhnlich aus dem Dialog. de recta fide Sect. IV. angeführt wird, das aber weit vollständiger sich findet in dem zuerst von Meursius in der Sammlung: varia divina herausgegebenen, sodann von Combefis. in seine Sammlung der Werke des Methodius Paris 1644. aufgenommenen Fragment, vorgeblich aus der Schrift des Methodius περι αὐτεξουσιου. (Die ganze merkwürdige Stelle, wo der Verfasser zeigt, daß die Schönheit und Harmonie der Weltordnung zu einer Ableitung der Dinge aus Gott hinführe und wo er die Schöpfung aus nichts bekämpft, ist in dem Dialog de recta fide ausgelassen.) Aber dies ganze Fragment ist als Quelle für das ursprüngliche System Valentins unzuverlässig, die Spra-

che ist derjenigen, welche Valentin in den zuverläßigen Fragmenten beim Clemens führt, gar nicht ähnlich, dort mehr helleniſtiſch, hier reiner griechiſch. In dem Dialog. de recta fide wird die Stelle zwar als ἐρος ὀυαλεντινου angeführt. Aber keineswegs in dem Dialog des Methodius, wo ſie in den Dialog verflochten, dem mit dem Orthodoxen disputirenden Valentinianer, vermuthlich dem Valens, zugeſchrieben wird. Es frägt ſich, wer von den beiden aus dem andern entlehnt hatte. Da wir das Stück bei dem Methodius länger finden, das Frühere aber kein Zuſatz zu dem Fragment ſeyn kann, mit welchem es nothwendig ein Ganzes ausmacht, ſo muß der Verfaſſer des Dialogs nothwendig den Methodius vor ſich gehabt und die Stelle willkührlich abgekürzt und verändert haben. Vergleicht man nun aber das Stück des Methodius mit dem Fragment des chriſtlichen Philoſophen Maximus im Euſeb. Proparask. VIII. c. 22., jetzt beſonders herausgegeben in der Sammlung Reliquiae sacrae von Routh Oxon. 1814 Vol. I. p. 431. ſo kann man gar nicht zweifeln, daß das ganze Stück nicht aus dem Methodius genommen, ſondern aus dem Dialog des Maximus, welchen Euſebius περι ὑλης, Hieronymus c. 47. de. V. Ill. Unde malum et quod materia a Deo facta sit, citirt. Das zweite über den Urſprung der Materie macht den erſten Theil dieſes Dialogs aus, und dieſer läßt ſich vollſtändig wieder herſtellen, er ſchließt mit den Worten: περι μεν της ὑλης αὐταρχως ἐχει Combefis. p. 368., wo der Anfang des zweiten Abſchnitts angezeigt iſt mit den Worten: ἐπι δε την των κακων ἐξετασιν ἐρχεσθαι δει. Da dieſer die Ableitung des Böſen aus dem freien Willen behauptet, ſo paßt auch der Titel περι αὐτεξουσιου. (Dies Buch iſt alſo von Photius, bei dem dieſe Verwechſelung nicht die einzige in ihrer Art iſt, mit Unrecht dem Methodius beigelegt, entweder war dieſe Verwechſelung ſchon zu den Zeiten des Hieronymus, und alſo gar kein Buch des Methodius über dieſen Gegenſtand vorhanden, oder doch iſt uns von demſelben nichts geblieben. Es gab in dem dritten Jahrhundert manche aus wirklich vorgefallenen Disputationen der orthodoxen Kirchenlehrer mit Häretikern, hervorgegange-

ne Dialogen, wie z. B. der Dialog des Origenes mit dem Candidian; ein solcher war vermuthlich der des Maximus mit dem Valens dem Stifter einer besondern Valentinianischen Schule, und aus solchen einzelnen Dialogen mit verschiedenen Gnostikern scheint das ganze Werk de recta fide compilirt zu seyn.

4) S. 94. Z. 19. v. u. Der Name Bythos, vom unbegreiflichen Wesen der Gottheit, kommt auch bei dem Synesius vor Hymn. I. v. 116. βυθος θεολαμπης. H. III. 188. βυθος ἀῤῥητος. H. II. 27. βυθος πατρωος. Derselbe hat diese den Valentinianischen Ausdrücken ähnliche Beschreibung des göttlichen Wesens H. II. συ πατης, συδ' εσσι ματης, συδ' αῤῥην, συ δε θηλυς, συ δε φανα, συ δε σιγα. cf. III. 186. Mit der Lehre Valentins von dem Bythos und νους ist zu vergleichen, was Jamblich de mysteriis Sect. 8. c. II. von dem ersten und dem zweiten Princip der Ägyptischen Theologie sagt: zuerst προ των ὁλων ἀρχων εις, ἀκινητος ἐν μονοτητι της ἑαυτου ἑνοτητος μενων, οὐτε γαρ νοητον αὐτῳ ἐπιπλεκεται, οὐτε ἀλλοτι, dann ἀπο του ἑνος τουτου ὁ αὐταρκης θεος ἑαυτον ἐξελαμψε. Auch Hermes. Poemand. c. I. το ἀρχετυπον ἰδος το προαρχον της ἀρχης της ἀπεραντου. Analogieen in Rücksicht solcher Ideen, die allen alten Systemen der Religionsphilosophie gemeinschaftiich sind, berechtigen nicht die Lehre Valentins, die ohne Zweifel keine in Ägypten einheimische war, aus der ägyptischen Theosophie abzuleiten, wie der Bischof Joh. Hooper in seiner gelehrten und manche brauchbare Bemerkungen enthaltenden Schrift: de Valentinianorum haeresi conjecturae, quibus illius origo ex Aegypt. theol. deducitur. Londini 1711.

5) S. 95. Tertullian sagt c. 7. adv. Val. Vom Valentinianischen Unwesen: hunc substantialiter αἰωνα τελειον vocant, personaliter vero προαρχην, recht treffend, denn αἰων war allgemeine Bezeichnung des göttlichen Wesens, an welchem auch die emanirten δυναμεις, daher Äonen genannt, Theil haben, von diesen mußte das höchste Princip durch einen dasselbe besonders bezeichnenden Namen unterschieden werden. — Die Lehre von den Äonen findet

sich auch bei Mani: zwölf Glieder des göttlichen Lichts, durch welche der unbegreifliche König des Lichtreichs die Reichthümer seines unermeßlichen Reichs weiter verbreitet. In unoquoque membrorum sunt recondita millia innumerabilium et immensorum thesaurorum. Ipse vero pater magnitudine incomprehensibilis, copulata habet sibi beata et gloriosa secula (olamim, αἰωνας) neque numero neque prolixitate aestimanda cum quibus degit." In dem Fragment aus Mani's Brief über seine Grundlehren (Epistola fundamenti) ap. Aug. c. epist. Manich. c. 13. Womit zu vergleichen die Stelle aus einem Hymnus des Manichäers Faustus bei Aug. c. Faust. M. L. 15. c. V. duodecim secula floribus convestita et canoribus plena et in faciem patris flores suos jactantia, und diese nannte er auch, gleichwie die Valentinianer ihre Äonen, duodecim magnos quosdam deos.

6) S. 96. Die Lehre von männlichen und weiblichen göttlichen Kräften erörtert Proclus in seiner Theologia Platonica p. 68. Er erklärt die Lehre von Göttern und Göttinnen aus dieser Eintheilung in männliche und weibliche, göttliche Kräfte: „τα μεν ὡς πληρουντα προυπαρχει των δευτερων, τα δε ὡς πληρουμενα των τελειοτερων ἐφιεται και μεταλαμβανει της δυναμεως αὐτων, γεννητικα των μεθ' ἑαυτα και τελεσιουργα της ὑπαρξεως αὐτων· ἀναλογος μοναδι και τη του περατος αἰτιᾳ παρα τοις θεοις ὁ πατηρ, δυναδι δε και τη γεννητικη των ὀντων ἡ μητηρ. Die Erzeugnisse sind wieder von doppelter Art, wie bei den Valentinianern, in sofern sie entweder Abdruck der πατρικη oder der μητρικη δυναμις sind. Die ersten ποιητικα, φρουρητικα, die zweiten, γονιμα, ζωοποια, bringen hervor die κινησις und den πολλαπλασιασμος των δυναμεων. Zur Vergleichung diese Stelle aus der Idra Suta §. 218. Kabbala denudata Vol. II. p. 543. Cum senex sanctissimus (der Bythos Valentins) cuperet efformari, omnia efformabat sub forma maris et foeminae, ohne dies würde nichts bestehn. —

7) S. 97. Z. 12. Die Valentinianer gebrauchen das Wort

Wort πληρωμα in verschiedenen Bedeutungen, welche alle aus den verschiedenen Bedeutungen der Worte πληρουν und πληρουσθαι herfließen, so daß es sich schwer bestimmen läßt, welche Bedeutung bei ihrer theosophischen Terminologie die zum Grunde liegende gewesen sey; vieldeutige Worte, in welche sich recht vieles hineinlegen ließ, waren diesen Theosophen besonders willkommen. Πληρωμα wird von ihnen gebraucht 1) nach der Bedeutung des πληρουν, ergänzen, vollenden. Die συζυγος ist das πληρωμα des Äon, als sein integrirender Theil, und in sofern wird auch ihr gemeinschaftlicher Abdruck, und die ganze Äonenwelt in dem Verhältnisse zu dem Bythos, so genannt. 2) Würde der Ausdruck von dem männlichen Äon allein gebraucht, was sich aber nicht findet, so könnte es in dem Sinne genommen werden: „was ein Anderes erfüllt, demselben Leben und Kraft mittheilt" (nach einer Lieblingsvorstellung dieser Theosophen, s. oben den Proclus), das πληρωμα, passivisch in derselben Bedeutung von dem Weiblichen und von der ganzen Äonenwelt im Verhältniß zum Bythos: das von einem Andern mit Leben und Kraft Erfüllte. Die Valentinianer, die keine strenge Grammatiker waren, konnten das Wort in aktiver und passiver Bedeutung zugleich gebrauchen. 3) Πληρωμα, als die Fülle des göttlichen Lebens und Lichts, entgegengesetzt dem κενον, κενωμα der υλη. Der Bythos, als alles Daseyn in sich tragend, heißt auch das πληρωμα των παντων. 4) Nach der bekannten hellenistischen Bedeutung, als coetus, die Äonenwelt die Gemeinde des Bythos.

8) S. 97. Z. 8. v. u. Die Idee von einem θεος αὐξέγοθηλυς hat Clemens Alexandrinus auf eine merkwürdige Weise angewendet, in dem überhaupt mehr Spuren des Gnosticismus enthaltenden Buche: τις ὁ σωζ. πλουσ. §. 37. ἐστι δε και αὐτος ὁ θεος ἀγαπη και δι' ἀγαπην ἡμιν ἐθηραθη (dieser Lesart ließ sich auch wohl ein Sinn geben: vermöge seiner Liebe ist er gleichsam von uns erjagt worden, durch seine mittheilende Liebe hat er sich uns nahe gebracht, wenn nicht wegen des folgenden ἐθηλυνθη vorzuzie-

hen ist) και το μεν αἰδοῖον αὐτου πατηρ, το δε εἰς ἡμας συμπαθες γεγονε μητηρ, ἀγαπησας ὁ πατηρ ἐθηλυνθη και τουτου μεγα σημειον ὁν ἀυτος ἐγεννησεν ἐξ ἑαυτου και ὁ πεχθεις ἐξ ἀγαπης καρπος ἀγαπη. Der Sinn: Von dem verborgenen göttlichen Wesen wird unterschieden die offenbarende und mittheilende göttliche Liebe als gleichsam das Weibliche, vermöge dieser Liebe hat Gott sein göttliches Leben aus sich dem vollkommensten Bilde seiner selbst mitgetheilt, dem λογος, dieser ist es, durch den der liebende Gott Leben und Seligkeit aus sich verbreitet, er ist die vollkommene Offenbarung dieser göttlichen Liebe und Liebe daher sein ganzes Wesen.

Auch bei Hermes Trismegist. Poemand. heißt der höchste Gott θεος ἀῤῥενοθηλυς in sich verschlossen enthaltend ζωην και φως. cf. Procli Commentar in Plat. Tim. in opp. Platon. ed. Basil. 1534. p. 15., wo von den Göttern gesagt wird, was manche Valentinianer von den ersten Äonen sagten, ἐν τοις θεοις οὐτω ταυτα (το ἀῤῥεν και θηλυ) συμπεφυκεν ἀλληλοις, ὡστε και ἀῤῥενοθηλυν ἀποκαλεισθαι τον αὐτον.

9) S. 102. Z. 16. Methodius in dem Symposion 10. virg. drückt sich auch fast gnostisch aus, als ob er die ἐκκλησια als eine göttliche Macht sich vorstellte. Combefis. auctar. bibl. patr. noviss. L. I. p. 110. „αὐτη κυριως ἐστι κατα τον ἀκριβη λογον ἡ μητηρ ἡμων, δυναμις τις οὐσα καθ' ἑαυτην ἑτερα των τεκνων, ἡν ὁτε μεν ἱερουσαλημ οἱ προφηται, ὁτε δε νυμφην, ὁτε δε σιων ὀρος, ὁτε δε ναον και σκηνην θεου κεκληκασιν."

10) S. 111. Z. 6. Diese Erklärung des Namens καρπιστης ist wahrscheinlicher als die von Grabe und Massuet aus dem juridischen Sprachgebrauch entlehnten, den man bei diesen Gnostikern am wenigsten vorauszusetzen Ursache hat. — Aus diesen verschiedenen Prädikaten des Horus machten Andre wieder verschiedene Hypostasen, in dem Fragment beim Epiphanius, aus der Vermählung zwischen den beiden Ogdoades erzeugt: der καρπιστης, ὁροθετης, χαριστηριος (Ausdruck des Dankes gegen Gott, da die mit den Gränzen ihres Daseyns zufriedenen Wesen von Dank

gegen den Urheber desselben erfüllt werden) ἄφετος (vielleicht ἄφετης, der Befreier), Metagogeus. — Mit dem Horus ist vielleicht in gewisser Rücksicht zu vergleichen der Schiven der Indier, in so fern er auch als König aller Gränzen dargestellt wird; cf. der Dänischen Mission ausführliche Berichte 26. continuat. p. 96.

11) S. 110 — 112. In der Stelle des Irenäus c. I. c. II. §. II. wo von dem Ursprung der ersten Zerrüttung im Pleroma die Rede ist, heißt es von der Sophia: Indem sie in das unbegreifliche Wesen des Vaters eindringen wollte, wäre sie fast aufgelöset worden, in die ὁλη οὐσια Dies haben Einige so erklärt: unter der ὁλη οὐσια sey die unorganische Materie, das Chaos, als praëxistirender Stoff des Ganzen zu verstehn, in welches die Sophia durch die Zerrüttung ihres ganzen Wesens zu versinken drohte. Aber diese Erklärung ist dem Zusammenhange durchaus zuwider. Es heißt: sie wäre fast in die Anmuth des göttlichen Wesens verschlungen, und in die ὁλη οὐσια aufgelöset worden, das Erste als Ursache des Zweiten. Unmöglich konnte aber das Verschlungenwerden in die Anmuth des göttlichen Wesens Ursache seyn des Versinkens in das außerhalb des Pleromas befindliche Chaos. Also ist unter ὁλη οὐσια zu verstehn das allgemeine Daseyn in dem Bythos, der ganz natürliche Sinn: sie wäre fast über die Gränzen ihrer Individualität hinauswollend aufgelöset worden in das Wesen des Unendlichen. Dies allein konnte aus dem ἐκτεινεσθαι προσθεν folgen, das Versinken in die ὑλη hätte im Gegentheil ein νευειν εἰς το ὀπισθεν vorausgesetzt cf. II. §. 3. zur Bestätigung dieser Erklärung, c. II. §. 3. steht zwar οὐσια schlechthin für ὑλη; aber es erhellt aus der alten Uebersetzung, daß ὑλης ausgefallen.

Wir wollen hier noch die Darstellung Plotins Ennead. II. L. IX. von diesen Valentinianischen Lehren vergleichen. Er wirft den Gnostikern vor, daß sie die Mängel der einzelnen von den Banden der Materie schon gefangenen Seelen auf die von derselben gänzlich freie Seele des Alls übertrügen, daß sie der ewigen Ordnung der Dinge einen zeitlichen Anfang zuschrieben, für das was in der Natur der Wesen ge-

gründet sey, eine äußere Ursache auffinden wollten, ἀρχὴν λαμβανειν του ἀει, ἐπειτα δοκουσι τραπεντα ἐκ τινος εἰς τε και μεταβαλλοντα αἰτιον της δημιουργιας γεγονεναι §. 10. ψυχην ἐιποντες νευσαι κατω και σοφιαν τινα (die σοφια Achamoth, die ψυχη, der Äon σοφια) ἐιτε της ψυχης ἀρξασης ἐιτε της τοιαυτης (frs. τουτου?) αἰτιας γενομενης σοφιας ἐιτε ἀμφω τ'αυτον ἐθελουσιν ἐιναι, τας μεν ἀλλας ψυχας συγκατεληλυθεναι λεγοντες και μελη της σοφιας. (Nach der Valentinianischen Lehre hielt die Achamoth alle geistige Keime in sich verschlossen, aus denen nachher durch ihre Verbindung mit den Seelen die selbstständigen φυσεις πνευματικαι sich bildeten). Dann wieder von jener Sophia, die wieder in das Pleroma erhoben wurde, ἐκεινην παλιν αὐ μη κατελθειν, οἱον μη νευσαι, ἀλλ' ἐλλαμψαι μονον τῳ σκοτῳ, ἐιτ' ἐκειθεν ἐιδωλον ἐν τῃ ὑλῃ γεγονεναι (die Achamoth, Enthymesis der σοφια, ἐιτα του ἐιδωλου ἐιδωλον πλασαντες (den Demiurgos als Bild der göttlichen Sophia Enthymesis, die wieder nur ein Abbild der höheren war), ἐνταυθα που δι' ὑλην ἡ ὑλοτητος τον λεγομενον παρ' αυτοις δημιουργον γεννωσι, και ἀποσταντα της μητρος) den Demiurgos Sohn der ἐνθυμησις, der von dieser selbst und der höhern Weltordnung nichts wußte) ποιησαντες τον κοσμον παρ' αυτου λεγουσιν ἐκ ἐσχατα ἐιδωλων. Die psychischen Naturen, wie der Demiurgos sind ἐιδωλα ψυχικα, ἀ ἡ ὑλη φωτισθεισα ποιει, die φυσεις πνευματικαι ἀληθιναι ψυχαι; der Demiurgos ἐξ ὑλης και ἐιδωλου. Er wirft ihnen vor §. 6. daß sie γενεσεις και φθορας παντελεις ἐισαγουσι.

Auch richtig giebt er nach der Valentinianischen Lehre den Grund an, warum die Welt bis ans Ende erhalten bleibe §. 4, weil die σοφια die Ausbildung aller Seelen erwarte, die in der Welt zur Reife sich entwickeln sollen, um ins Pleroma überzugehn, ὁτι τας καθ' ἑκαστον ψυχας ἀναμενει. Doch wußte Plotin selbst nicht recht, wie sich die Gnostiker die ὑλη und σκοτος im Verhältniß dächten, wie in folgenden Worten c. 12. zu liegen scheint: ἐι δε και ἡ ὑλη ἀιτια του κακου, ὁθεν φανειη; (Woher ist denn die Materie selbst entstanden?) ἡ γαρ ψυχη ἡ νευσασα ἡδη ὀν το σκοτος, Φασιν, ἐιδε και κατελαμψε. ποθεν ὁυν τουτο; ἐι δ'αυτην φησουσιν ποιησαι νευσασαν, ὁυκ ἡν δηλον, ὁτι ὁπου ἀν ἐνευσεν.

(Wenn die Seele erst durch ihre νευσις die Finsterniß erzeugt, so sieht man nicht, wohin denn die Seele herabgesunken seyn sollte, da ja die Finsterniß nicht früher vorhanden war. Aber die Valentinianer hätten nach ihren Principien geantwortet: die Entfremdung vom ὀν brachte von selbst das μη ὀν hervor.) ουδ' αὐτο το σκοτος αἰτιον της νευσεως, ἀλλ' αυτη ἡ ψυχης φυσις. (So wäre die Finsterniß nicht von einer äußern Ursache herzuleiten, sondern in der Natur der Seele selbst gegründet, was nach der Lehre mancher Valentinianer wenigstens wirklich der Fall war).

12) S. 119 u. d. folgd. Dem, welcher mit dieser Anschauungsweise nicht bekannt ist, erscheint es auffallend, wie in diesen Systemen überall Energieen hypostasirt werden, aus bloßer Betrachtung des Göttlichen ein reelles Daseyn als lebendiges und selbstständiges Bild desselben abgeleitet wird. Eine verwandte Stelle Plotins, der sonst so heftiger Gegner der Gnostiker war, mag diese Anschauungsweise noch mehr ins Licht setzen. Ennead. III. c. V. Die ἀφροδιτη ουρανια ist emanirt aus dem χρονος, der den νους bezeichnet, die göttlichste Seele, ein rein geistiges Wesen aus demselben hervorgegangen, nur dem χρονος folgend als seine ψυχη ὀπαδος, ἐνηργησε τε προς αὐτον και ὠκειωθη και ἐρασθεισα ἐρωτα ἐγεννησε, ἡ ἐνεργεια αὐτης ὑποστασιν και ουσιαν εἰργασατο, ὁ καλος ἐρως ὁ γεγενημενος ὑποστασις προς ἀλλο καλον ἀει τεταγμενη και το εἰναι ἐν τουτῳ ἐχουσα, μεταξυ ὡσπερ ποθουντος και ποθουμενος, ὀφθαλμος ὁ του ποθουντος παρεχων μεν τῳ ἐρωντι δι' αὐτου το ὁραν το ποθουμενον, προτεχων δ' αὐτος και πριν ἐκεινῳ παρασχειν την του ὁραν δι ὀργανου δυναμιν, αὐτος πιμπλαμενος του θεαματος, (Vergl. nachher die Valentinianische Lehre von Christo) ὑποστασιν δε ἐιναι και ουσιαν ἐξ' ουσιας, ἐλαττω μεν της ποιησαμενης, ουσαν δε ὁμως, ἀπιστειν οὐ προσηκει, και γαρ ἡ ψυχη ἐκεινη ουσια ἠν γενομενη ἐξ' ἐνεργειας της προ αὐτης και ζωσα, και προς ἐκεινο ὁρωσα, ὁ πρωτη ἠν ουσια και σφοδρα ὁρωσα και το ὁραμα τοιουτον ἠν, ὡς μη παρἐργον ποιεισθαι την θεαν το ὁρων, ὡς τῃ οἰον ἡδονῃ και τασει (χρασει) τῃ προς αὐτο και σφοδροτητι της θεας, γεννησαι τι παρ' αὐ-

την, ἄξιον αὐτης και του ὁραματος· ἐξ οὐ του ἐνεργουντος συντονως προς το ὁρωμενον και ἐκ του ὁιον ἀποῤῥεοντος ἀπο του ὁρωμενου ὁμμα πληρωθεν ὁιον μετ' εἰδωλου ὁρασις, ἐρως ἐγενετο. Sodann von einer ὑλη νοητη, zwar nicht Urſache der Materie, aber das Analoge derſelben und Urſache davon, daß Geiſter zu ihr herabſinken. οὐ γαρ εὐθυς καθαρος παντῃ σωματι μιγνυται, ὑλην δει νοητην ὑποθεσθαι, ἱνα το κοινωνησαν ἐκεινης, ἠκῃ και εἰς ταυτην των σωματων δι' αὐτης. Dann von dem unvollkommenen ἐρως: ἀοριστιαν ἐχουσα ἡ ψυχη πριν τυχειν του ἀγαθου, μαντευομενη δε τι εἰναι, κατα ἀοριστον και ἀπειρον φαντασμα την ὑποστασιν του ἐρωτος τεκουσα, λογος οὐν γενομενος ἐν ου' λογῳ, ἀοριστῳ δε ἐφεσει και ὑποστασει ἀμυδρᾳ ἐποιησε το γενομενον οὐ τελεὸν οὐ δε ἱκανον, ἐλλειπες δε ἀτε ἐξ' ἐφεσεως ἀοριστου και λογου ἱκανου γεγενημενον. Die παρα Φυσιν ἐρωτες (wie die ἐνθυμησις der Valentinianer) οὐδεν ἀλλο ἡ παθη εἰναι ὡσπερ ψευδη νοηματα οὐκ ἐχοντα τας ὑπ' αὐτα οὐσιας καθαπερ τα ἀληθη ὀντως και ἀιδια και ὡρισμενα ὁμου το νοειν και το νοητον και το εἰναι ἐχοντα.

13) S. 119. Z. 12. Die helleniſtiſchen Gnoſtiker ſuchten die Begriffe von Ariman, dem Satan, der ὑλη und der Φυσις zu verſchmelzen, v. Agap. ap. Phot. cod. 179.

Was die Platoniker von der περιοῤῥυσις der einzelnen Seelen ſagten, übertrugen ſie auf die allgemeine alle einzelnen in ſich ſchließende Seele, die κατω σοφια oder Achamoth. Zu vergleichen iſt mit dem was die Valentinianer von der Sophia und der Achamoth lehrten, was der ſyriſche, mit den Lehren der Orientalen vertraute Neoplatoniker Numenius von dem νους δευτερος ſagt: dieſer νους heißt das zweite Princip, in ſo fern er über die Berührung mit der Materie erhaben, ungetheilt in der Betrachtung ſeiner ſelbſt und des Göttlichen lebt, das dritte, in ſofern er zur ὑλη ſich hinwendend, auf dieſelbe bildend und beſeelend einwirkt, aber auch von ihrem fremdartigen Weſen afficirt wird. „Συμφερομενος τῃ ὑλῃ δυαδι οὐσῃ, ἑνοι μεν αὐτην, σχιζεται δε ὑπ' αὐτης, ἐπιθυμητικον εἰδος ἐχουσης και ῥεουσης." Von ſeinen ἀκροβολισμοις entſteht dann alles Geiſterleben in dieſer Welt. Wendet er ſich wieder von

der Materie hinweg zur Selbstbetrachtung, so zieht er alles durch die ὕλη getheilte geistige Leben wieder an sich, und Alles kehrt von der Vielheit zur Einheit zurück. v. Euseb. Praeparat. Evang. L. XI. c. 18.

Auch Numenius nennt den νους πρωτος — ἀργος ἐργων συμπαντων — Was die Gnostiker von Christo sagten, daß er zuerst jenen höchsten Gott bekannt gemacht habe, da die Menschen bisher den Demiurgos für den höchsten hielten, dies trägt Numenius auf den Plato über: „ἐπει δη ἡδει ὁ Πλατων παρα τοις ἀνθρωποις τον μεν δημιουργον γινωσκομενον μονον, τον μεντοι πρωτον νουν, ὁστις καλειται, αὐτον παντα πασι ἀγνοουμενον παρ' αὐτοις, δια τουτο οὑτως εἰπεν, ὡσπερ ἀν τις οὑτω λεγοι· ὡ ἀνθρωποι, ὁν τοπαζετε ὑμεις νουν, οὐκ ἐστι πρωτος, ἀλλα ἑτερος προ τουτου νους, πρεσβυτερος και θειοτερος. Euseb. l. c.

Gleichwie ferner die Gnostiker in den Propheten, in den Reden Johannes des Täufers, und manche auch in den Reden Jesu und der Apostel zu unterscheiden pflegten, was vom Standpunkt und nach der Eingebung des Demiurgos und was vom Standpunkt und nach der Eingebung des höchsten Gottes gesagt sey, so unterschied Numenius in den Reden des Sokrates, und er leitet daher die verschiedenen vom Sokrates ausgegangenen Schulen ab: ὁτι τρεις θεους τιθεμενου Σωκρατους και φιλοσοφουντος αὐτοις ἐν τοις προσηκουσιν ἑκαστῳ ῥυθμοις, οἱ διακουσαντες τουτο μεν ἠγνοουν, ᾠοντο δε λεγειν παντα αὐτον εἰκη και ἀπο της νικωσης αἱρεσεως ἀλλοτε ἀλλης τυχης, ὁπως πυθοι v. Euseb. L. c. L. 15. c. V.

14) S. 120. Wie der Soter diese Welt bildet, ohne von dem Demiurgos und seinem Reiche erkannt zu werden, wird in jenem Fragment der Valentinianischen Erklärung des Evangeliums Johannis so ausgedruckt Iren. I. c. 9. διηγουμενος γαρ (ὁ ἰωαννης) περι του σωτηρος και λεγων παντα τα ἐκτος του πληρωματος δι' αὐτου μεμορφωσθαι, καρπον εἰναι φησιν αὐτον παντος του πληρωματος, και γαρ φως εἰρηκεν αὐτον το ἐν τη σκοτιᾳ φαινον και μη καλαληφθεν ὑπ' αὐτης, ἐπειδη παντα τα γενομενα ἐκ του παθους ἁρμοσας, ἠγνοηθη ὑπ' αὐτων.

15) S. 124. Alle diese Theosophen bis auf die späten Abkömmlinge der Gnostiker und Manichäer im Mittelalter beschäftigten sich viel mit Untersuchungen über die Abkunft den Menschen. Unter verschiedenen Formen finden wir die Eine Idee bei ihnen ausgedrückt, daß der Mensch dazu bestimmt sey, das Bild des höchsten Daseyns in einer Welt der Beschränkung festzuhalten; daß die Welt, in der er sich jetzt befinde, seinem höhern Wesen Fesseln anlege, daß in dem Menschen alles göttliche aus einer höhern Welt in diese hinabscheinende Licht gleichsam concentrirt sey. Sey es nun, daß die höchste Gottheit selbst den Menschen geschaffen habe, um durch ihn auch in dieser niedern Welt sich zu offenbaren, wie es die Valentinianer schildern, oder daß niedere Wesen den Menschen gebildet, um in ihm das ihnen vorschwebende göttliche Licht festzuhalten und an die Erde zu bannen, und die Gottheit erst nachher sich des Menschen als ihres Bildes angenommen, wie andre Gnostiker und Manichäer darstellen.

Die Frage über den Ursprung des Menschen hing deshalb mit der ganzen Cosmogenie genau zusammen. Als Mani daher über diesen Gegenstand befragt wurde, mußte er die Hauptzüge seines ganzen Systems entwickeln, um die Frage zu beantworten in seiner Epistola fundamenti. Darin sagt er ap. August. contra epist. Fundamenti c. 12. Necessario plura sunt ante commemoranda, ut ad illud mysterium sine ulla possit dubitatione et ambignitate perveniri.

In dem Poemander kommt diese Dichtung vor: der Mensch war ein Sohn des höchsten Geistes, diesem verwandt, göttlich in seinem ganzen Wesen. Da er aber die Werke seines Bruders, des Demiurgos, ausforschen will, sucht ihn dieser in das Reich der Natur zu bannen. Er läßt die Natur das in ihr sich spiegelnde Bild des Menschen erblicken, und sie wird von Liebe entzückt. Der Mensch selbst, der sein Bild erblickt, verliebt sich in dasselbe, und vermischt sich dadurch mit demselben, und aus dieser Vermischung geht die ἄλογος μορφη hervor, durch welche das Göttliche zur Natur hinabgezogen worden; διὰ τουτο παρα παντα τα ἐπι γης ζωα, διπλους ἐστιν ὁ ἀνθρω-

πος, θνητος μεν δια το σωμα, αθανατος δια τον ουσιωδη ανθρωπον, αθανατος γαρ ων και παντων την εξουσιαν εχων, τα γενητα πασχει υποκειμενα τη ειμαρμενη, υπερανω ων της αρμονιας, εναρμονιος γεγονε δουλος.

Daher die Vorstellung einiger Gnostiker, daß der Mensch von verschiedenen höhern und niedern Mächten gebildet worden, nach den verschiedenen Theilen der Natur: τα μεν μεχρις ομφαλου, θεοειδεστερας τεχνης υπο διαφορων δυναμεων πλασθηναι, τα ενερθε δε, της ηττω ου δη χαριν αφεγεσθαι συνουσιας. v. Clem. Strom. L. III. 419. D.

16) S. 128. Z. 10 v. u. Von der unter jüdischen Theologen verbreiteten Meinung, daß die Seele nicht ihrer Natur nach unsterblich sey, sondern nur durch die Verbindung mit dem Göttlichen zu einem unvergänglichen Leben erhoben, von diesem verlassen in das Hylische aufgelöset und vernichtet werde, von dieser Meinung findet sich in den Schriften dieser ersten Zeit, wie in den Clementinen, in dem Tatian, manche Spur. S. Tatian. ed. Colon. p. 125. η ψυχη μονη μεν διαιτωμενη, προς την υλην νευει κατω, συναποθνησκουσα τη σαρκι. Die Meinung, welche Origenes in Arabien bekämpfte Euseb. VI. 37., war aus derselben Quelle geflossen.

17) S. 135. Z. 10. v. u. Theodotus redet S. 296. a. von einem präexistirenden psychischen Messias, dem ersten vornehmsten Erzeugniß des Demiurgos; er sagt von diesem: ουτος εις εικονα πατρος πατηρ γινεται και προβαλλει πρωτον τον ψυχικον χριστον υιον εικονα, επειτα τους αγγελους (cf. Iren. c. 7. §. 2.) Mit dem präexistirenden psychischen Messias habe sich also der Soter in das Reich des Demiurgos hinabsteigend verbunden.

18) S. 139. letzte Zeile. Über die Befreiung von der Gewalt der ειμαρμενη lehrten die Valentinianer: ο κυριος κατηλθων, ινα μεταθη τους πεστευσαντας απο της ειμαρμενης εις την εκεινου προνοιαν — μεχρι του βαπτισματος η ειμαρμενη αληθης, μετα δε τουτο ουκ ετι αληθευουσι οι αστρολογοι. Did. Anatol. p. 800. Die Platoniker dieser Zeit sag-

ten: alles was der Natur angehört, ist dem großen Gesetz des Naturlebens unterworfen, dem Einflusse der in einander wirkenden großen Kräfte des Weltganzen, wenn aber der Mensch zu demjenigen sich erhebt, was über das Weltganze hinaus liegt, wird er innerlich frei und gelangt in das Reich der προνοια, der göttlichen Freiheit, die sich selbst nach einem heiligen Gesetze bestimmt, ἱνα χειρα Φυσις οὐκ ἐπιβαλλει. Synes. Hymn. III. v. 600. ὁσον γαρ ἐξω του κοσμου θειον ἐστιν, ἁπαν ἐστιν ἀγοητευτον. Synes. de Insomniis p. 135. ed. Petav. cf. Plotin. περι γοητειας. Jamblich de mysteriis Sect. VIII. c. 6.

19) S. 141. Z. 12. v. u. So wie der Soter anfangs der Sophia von den Engeln begleitet erschien, kommt er jetzt wieder von den Engeln begleitet die geistigen Naturen zur Vereinigung mit diesen zu führen. Die Engel werden selbst durch ihr eigenes Interesse bewogen, den geistigen Naturen zu Hülfe zu kommen und sie zu sich zu ziehen, weil sie ohne ihre συζυγους nicht ins Pleroma eingehn können. Didask. Antol. p. 798. B. vom Soter: τους δε ἀγγελους εἰς διορθωσιν του σπερματος ἠγαγεν, ὡς γαρ ὑπερ μερους (wie für einen Theil ihrer selbst) δεονται και παρακαλουσι και δι' ἡμων κατεχομενοι σπευδοντες εἰσελθειν, ἀφεσιν ἡμιν ἀιτουνται ἱνα συνεισελθωμεν αὐτοις. Derselbe Name, durch den die allgemeine Erlösung vollzogen wird, der Nus oder Monogenes, erlöset die Engel und ihre συζυγους Daher 799. der βαπτισμος ὑπερ των νεκρων von den Engeln erklärt, in Beziehung auf die in der vergänglichen Welt gefangenen geistigen Naturen, die sie mit sich zum Pleroma erheben müssen. 793. A.

20) S. 131. letzte Zeile. Eine ähnliche Vorstellung finden wir bey dem Clemens von Alexandrien. Quis dives Salvetur. p. 36. εἰσιν ἠδη τινες και των ἐκλεκτων ἐκλεκτοτεροι, οὑς ὁ λογος Φως του κοσμου και ἀλας της γης καλει, τουτ' ἐστι το σπερμα, εἰκων και ὁμοιωσις θεου, και τεκνον αὐτου γνησιον και κληρονομον, ὡσπερ ἐπι τινα ξενετειαν ἐνταυθα πεμπομενον ὑπο μεγαλης οἰκονομιας και ἀναλογιας του πατρος — και παντα μεχρις ἀν ἐνταυθα το

σπερμα μενη, συνεχεται και συναχθεντος αὐτου, ταυτα ταχιστα λυθησεται. Ähnlich wie die Gnoſtiker redeten von der Verwaltung der Welt durch den Demiurgos und ſeine Engel, bis, wenn die πνευματικαι φυσεις ins Pleroma erhoben, auch ſie von ihrem mühſeligen Dienſt befreit würden §. 29. ὁ διακονειν ἀγγελους και ἀρχας και ἐξουσιας ἡμιν ὑποταξας ἐπι μεγαλῳ μισθῳ, διοτι και αὐτοι ἐλευθερωθησονται ἀπο της ματαιοτητος του κοσμου παρα την ἀποκαλυψιν της δοξης των υἱων του θεου (ep. ad R. c. 8. v. 21.

21) S. 142. Z. 7. Nach der Lehre der Valentinianer, die auch hierin mit der Kabbaliſtiſchen übereinſtimmt, beſteht die Natur des πνευματικος aus vier Theilen, von denen der niedere immer Hülle und Organ für den höhern iſt, das πνευμα oder der νους iſt umhüllt mit der ψυχη, ohne die er gar nicht in die zeitliche Welt eintreten könnte, dieſe θεια ψυχη, dem Weſen des Demiurgos verwandt mit der ψυχη ὑλικη oder ἀλογος, und dieſe mit dem σωμα ὑλικον, die beiden letzten Theile läßt der heilige Menſch, da er ſich von ihnen ſchon in dieſem Leben möglichſt frei gemacht, in der finſtern materiellen Welt zurück, die ψυχη läßt der πνευματικος im Reich des Demiurgos und erhebt ſich als reiner νους zum Pleroma. v. Didask. Anatol. p. 799. A. ἀποθεμενα τα πνευματικα τας ψυχας, ἁμα τη μητρι (der Achamoth) κομιζομενη τον νυμφιον, κομιζομενα και αὐτα τους νυμφιους τους ἀγγελους ἑαυτων, αἰωνες νοεροι γενομενα. So wird auch in der κλεις des Hermes c. 10. p. 27. die ψυχη ἐνδυμα, ὀχημα, περιβολη του νου genannt, welche Hülle der νους nach dem Tode abwirft.

22) S. 147. Z. 18. Ich habe dieſe Stelle (Orig. T. 10. in Joh. p. 19.) nach einer unbezweifelt nothwendigen Verbeſſerung erklärt, ſie iſt von dem Überſetzer ganz mißverſtanden worden. Es heißt ſo: το δε εὑρεν ἐν τῳ ἱερῳ και οὐχι των ἀνω οἱεται εἰρησθαι. Abgeſehen davon, daß es heißen müßte τοις, was für ein Gegenſatz zwiſchen το ἱερον und τα ἀνω? Herakleon hätte ganz unſinnig ſeyn müſſen, um ſo etwas zu ſagen; aber ohne Zweifel hatte der ur-

sprüngliche Text τῳ ναῳ. Er will nemlich einen Grund angeben, warum hier nicht das Wort ναος, sondern ἱερον vom Tempel gebraucht worden; das Wort ἱερον setzt er gleichbedeutend, wie er selbst erklärt, mit dem ἁγια των ἁγιων, ναος, soviel als das übrige Tempelgebäude τα του προναου. Es ist also gesagt, daß Christus in das ἱερον kam, das heißt auch zu den πνευματικοις, anzuzeigen, daß auch diese der Erlösung bedürftig seyn.

23) S. 149. Z. 1 u. d. f. Eine Stelle des Numenius kann die Ausdrücke Herakleons erläutern. Euseb. Praeparat. Evang. L. XI. c. 18. p. 538. Was dieser hier von dem Verhältnisse des πρωτος νους zum Demiurgos sagt, darf nur auf das Verhältniß des Christus zum Soter übertragen werden: „ὁ μεν γε ὡν σπερμα πασης ψυχης (der Christus des Pleroma) σπειρει εἰς τα μεταλαγχανοντα αὐτου χρηματα συμπαντα, ὁ νομοθετης (der Soter) δε φυτευει και διανεμει και μεταφυτευει εἰς ἡμας ἑκαστους τα ἐκειθεν προκαταβεβλημενα.“

24) S. 150. Z. 10. v. u. Das Wasser wurde von allen Platonikern als Symbol der ὑλη oder der γενεσις betrachtet. v. Simplic. in Epictet. Enchiridion. c. 12. την θαλασσαν δια το ἐμβριθες και κλυδαινομενον και παντοιως μεταβαλλομενον και πνιγον τους καταδυνοντας εἰς αὐτην και οἱ παλαιοι μυθοπλασται της γενεσεως ἐλεγον συμβολον, und Numenius führt als alte Meinung an: „προσιζανειν τῳ ὑδατι τας ψυχας θεοπνοῳ ὀντι, δια τουτο και τον προφητην (Moses in der Genesis) ἐιρηκεναι, ἐμφερεσθαι ἐπανω του ὑδατος θεου πνευμα (gleichwie Valentinianer und Ophiten diese Stelle von dem Schweben der Weltseele, der κατω σοφια, über dem Chaos erklärten) v. Porphyr. antr. nymphar c. 10.

25) S. 172. Z. 10. v. u. Marcus soll v. Iren. l. c. c. 16. das Princip aufgestellt haben: Alles sey zusammengesetzt aus der Monas und der Dyas, d. h. aus der schaffenden höchsten Einheit des göttlichen Lebens, dem wirkenden Princip, und aus dem empfangenden Princip des gespalte-

nen göttlichen Lebens. Daraus wäre zu schließen, daß auch Marcus nur scheinbar zwei Principien Gott und die ὕλη annahm, im Grunde die ὕλη aus der Zerspaltung des göttlichen Lebens ableitete.

26) S. 186. Z. 11. Vergleicht man diese Stelle mit dem Evangelio infantiae. c. 6. so erkennt man die zum Grunde liegenden alten Dichtungen über diesen Gegenstand, mit dem sich die Phantasie viel beschäftigte, nur verschieden ausgebildet nach den verschiedenen Vorstellungen, die man sich von der Person und dem Beruf Jesu machte.

27) S. 196. Z. 6. Auch in der Lehre des Zend Avesta und in Manis Lehre nehmen Sonne und Mond einen bedeutenden Platz ein. Der Mond heißt nach jener, übereinstimmend mit der Idee des Bardesanes, der Bewahrer der Keime des Grundprincips aller Lebensentwickelung, (des Stiers.) cf. Hermes Trismegist. p. 30. c. XI. σεληνη ὀργανον της φυσεως, την κατω ὑλην μεταβαλλουσα. c. 16. p. 42. ὁ δημιουργος ὁ ἡλιος, την μεν ουσιαν καταγων, την δε ὑλην αναγων. Procli Commentar. in Timaeum p. 15. πασα ἡ γενεσις ἐκ τε ἡλιου κυβερναται και σεληνης, μειζονως δε ἀπ' ἐκεινου και πατρικως. Porphyrius de antro Nympharum sagt: die alten Theologen nannten Sonne und Mond πυλας ψυχων, δια μεν ἡλιου αὐτας ἀνιεναι, δια δε σεληνης καταιεναι.

28) S. 195. Z. 9. In der zu Oxford befindlichen Handschrift des Buchs Sophia in koptischer Sprache finden sich auch Bußlieder, der ins Chaos gefallenen Sophia (Achamoth) aus Davidischen Psalmen bestehend. v. Cramer Beiträge Th. II. S. 85. und Odae Gnosticae Salomoni tributae Thebaice et latine ed. Münter Hafniae S. 14.

29) S. 202. Z. 4. Nach der Verbesserung Heerens würde zwar die Stelle beim Stobeus nothwendig auf den Heliogabalus (ἀντωνιος ὁ ἐξ ἐμισων) zu beziehen seyn, und der Bardesanes, der unter der Regierung dieses Kaisers lebte, von dem unsrigen verschieden seyn; aber etwas

schwieriges bleibt doch auch so in der Stelle. Sie lautet so: ἰνδοι οἱ ἐπι της βασιλειας του ἀντωνινου, του ἐξ ἐμεσων ἐις την συριαν [ἀφικομενου] βαρδεσ. τῳ ἐκ μεσοποταμ. ἐις ἀφικομενοι.

Anhang.

Vergleichung der Valentinianischen Lehre mit verwandten orientalischen Systemen.

Wie in der Valentinianischen Lehre eine himmlische Seele vorkommt, die Quelle alles geistigen Lebens, außerhalb des Pleromas, als die jüngste der Äonen, alles folgende Daseyn in sich verschlossen tragend, das Medium, wodurch das göttliche Leben der Äonenwelt sich weiter verbreitet, über die Vermischung mit der ὑλη noch erhaben, welche von den Ophiten μητηρ των ζωντων genannt wurde, so in der manichäischen Lehre eine μητηρ της ζωης, die zu der über den Kampf mit dem Bösen erhabenen Äonenwelt gehört, (nach dem Bericht des Simplicius ad Epictet. Enchirid. p. 187. ed Salmas. το πρωτον ἀγαθον και τα ἀλλα ἀγαθα, τα προσεχως ἀυτῳ συνοντα, ἡ μητηρ της ζωης u. s. w.) Sie stellt den himmlischen Urmenschen zum Kampf den bösen Mächten entgegen, dieser geräth in Gefahr in die ὑλη zu versinken und von den bösen Mächten gefangen. genommen zu werden, aber ein anderer Genius des

ζων πνευμα wird ihm zur Hülfe gesandt, und erhebt ihn wieder ins Lichtreich, gleichwie Valentins erste Sophia ins Pleroma zurückgeführt wird. Nur ein Theil von seinem Wesen, wie die Ethymesis Valentins, bleibt zurück und wird Quelle des Lebens für die neue Welt. Der Genius ὠμοφορος muß die Last der Welt tragen, und sie stützen im Kampf gegen das Böse; seine Schwäche Ursache der Verwirrungen in der Natur, der Erlöser kommt ihm zu Hülfe und erleichtert ihm seine Last, von der er am Ende ganz wird befreit werden; man vergleiche damit die Valentinianischen Lehren vom Demiurgos.

Auch in der Lehre der Zabier oder Nazaräer, Johannis Jünger, läßt sich manches verwandte mit diesen Lehren Valentins erkennen, wenn gleich sie in andern Punkten mehr mit den Ideen der antijüdischen Gnostiker übereinstimmt, wie sie denn überhaupt aus verschiedenartigen Elementen zusammen gesetzt scheint.

Auf der ersten Stufe des Daseyns ist, nach dieser Lehre, Alles Einheit und Harmonie, der höchste König des Lichtreichs umgeben von ihn verherrlichenden Lichtkönigen, die aus seinem Lichtwesen ausgeflossen sind, in einer gewissen Stufenfolge von einander emanirend, gleichwie Valentin's Äonen. Der erste unter denselben Mano ist mit dem Nus Valentins zu vergleichen. Der Keim des Zwiespalts beginnt aber schon auf der zweiten Stufe des Daseyns. Der letzte unter jenen höchsten Genien, das erste Leben, richtet sich mit Gebet zu dem höchsten Mano, und durch sein Gebet entsteht eine neue Klasse von Genien, die schon mehr von dem höchsten

Lichtreiche sich entfernen, vermöge ihres entferntern Ursprungs.

An der Spitze dieser Klasse von Genien steht Juschamin, welche die zweite Stufe der Lebensentwickelung darstellt, und in dieser ist der Anfang des Zwiespalts, wie in der ἀνω σοφια. Auch Juschamin erzeugt Genien und eine Wohnung des Lichts für sie. Drei von diesen Genien fassen den frechen Vorsatz, sich von dem Lichtreiche ganz loszureißen und sich unabhängig zu machen, sie sind nicht zufrieden mit den Wohnsitzen des Lichts, die nicht ihr eigenes Werk sind, die zur Verherrlichung des ersten Lebens dienen, von dem die Wurzel ihres Daseyns herrührt, durch die Gewalt des Lichts wollen sie das wilde Chaos, das finstre Wasser, in dem die Mächte der Finsterniß wohnen, bezwingen, Boden demselben abgewinnen und eine neue für sich bestehende Welt gründen, die nur zu Verherrlichung ihrer Mutter Juschamin diene, daß der Name des Ersten Lebens ganz in Vergessenheit komme. Dieser frevelnde Gedanke findet bei der Juschamin Eingang (v. Cod. Nasar. T. I. p. 133. et sq.) Einer von jenen drei Genien Abatur, wird zum Herrn und Vorsteher dieser neuen Stufe des Daseyns ernannt, er heißt das dritte Leben. Er bringt zuerst den Genius hervor, der die neue Welt bilden soll, er blickt nämlich in das finstre Wasser hinab, und daraus entsteht ein Bild von ihm in demselben, Fetahil. (Wie der Demiurgos aus einer Vermischung der himmlischen Seele mit der ὑλη entsteht, und daher die Mängel der Letztern an sich trägt). Er erhebt ihn dann zu sich, bekleidet ihn mit einem Lichtgewand, und stellt

ihn

an die Gränze des Lichtreichs (309. et sqq.) Fetahil wird nun mit dem lebendigen Feuer aus dem Lichtreiche in das Chaos hinabgesandt, um Boden für die neue Welt zu gewinnen. Aber er selbst geräth in Gefahr zu versinken, und sein Lichtgewand wird verfinstert (p. 179.) ähnlich wie die Valentinianer und Ophiten von dem Versinken der Sophia redeten. Er wendet sich flehend zum Lichtreich, und von Neuem wird lebendiges Feuer ihm gegeben, dies in das Chaos hinunterschleudernd siegt er endlich, und gewinnt festen Boden. Aber die Mächte der Finsterniß wollen keine fremde Welt dulden und suchen sich die Herrschaft über die neue Schöpfung anzueignen. Fetahil ist zu schwach ihnen zu widerstehen, läßt sich gegen das Gebot seines Vaters mit ihnen in Unterhandlung ein, und wird von ihnen überlistet. Die Mächte des Lichtreichs müssen der neuen Schöpfung zu Hülfe kommen, und die Unternehmungen der Fürsten der Finsterniß vereiteln. Alles Mangelhafte in der neuen Welt rührt von Fetahils Fehlern her. Er selbst wird zur Strafe seines Lichtgewandes beraubt, fern vom Lichtreiche in einen Krater geworfen, wo er nach dem Lichtreiche sich sehnend Buße thut. Das endliche Ziel ist die Vernichtung des ganzen Reichs der Finsterniß, dann wird auch Fetahil (wie Valentins Demiurgos das Evangelium annimmt und an den Wirkungen der Erlösung Theil erhält) von seinem Krater befreyt, und nachdem er die Lichttaufe erhalten, mit Licht wieder umkleidet, als ein erhabener Genius ins Licht auch erhoben werden. (II. 261. 309. 315. III. 229.)

Die größte Analogie aber findet sich zwischen

dem Valentinianischen System und dem Kabbalistischen, dieselben Hauptgedanken kommen in beiden vor, nur sind diese in verschiedene Dichtungen eingekleidet, im Einzelnen muß man daher die Vergleichung nicht suchen. Das Kabbalistische System geht von dem Princip aus: So lange Gott mit seinem überschwenglichen Licht alles erfüllte, war keine Schöpfung möglich, wollte Gott (der Äon, Sophia, Bythos) Leben außer sich erzeugen, so mußte er zuerst sein Licht in sich selbst zusammenziehen und einen Gegensatz gegen dasselbe hervortreten lassen, einen leeren Raum, welcher durch das sich mittheilende göttliche Licht erst erfüllt werden soll, der Platz für die Schöpfung. Die Materie ist daher nicht etwas wirklich Existirendes; sondern der nothwendig mit der Entwicklung selbstständigen Daseyns aus Gott hervortretende Gegensatz, das Außerhalb Gottes. So dachten sich auch wenigstens manche Valentinianer die ὕλη nicht als etwas Existirendes, sondern als das dem πληρωμα του Θεου im Begriff entgegengesetzte κενον. Manche Valentinianer rechtfertigten sich gegen den Vorwurf, daß sie durch die Annahme zweier Principien die Lehre von der μοναρχια vernichteten. Sie sagten v. Iren. L. II. c. IV. continere omnia patrem omnium et extra Pleroma esse nihil, et id quod extra et id quod intra dicere eos secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundum localem distantiam. — In his quae continentur a patre, facta a Demiurgo et ab Angelis contineri ab inenarrabili magnitudine velut in circulo centrum aut velut in tunica maculam.

Die Idee von der ersten Lebensentwickelung als Entfaltung und Ineinanderwirken göttlicher Kräfte findet sich in beiden Systemen. Ein Hauptgedanke ist es in beiden, daß die Funken des göttlichen Lebens (Nizuzoth) in jene Leere hinabfallen mußten, damit die verschiedenen Systeme der selbstständigen Schöpfung aus der Evolution und Läuterung dieser gefallenen göttlichen Lebenskeime sich bilden sollten, die Nizuzoth der Kabbala, die in der Achamoth enthaltenen φυσεις πνευματικαι nach dem Valentinianischen System, der ἱκμας του φωτος des Ophitischen. Die Vorstellung von einem Überspru-deln der überfüllten Recipienten (Chelim) des göttlichen Lebens, welche das Überschwengliche nicht fassen können, ist dem letztern mit dem Kabbalistischen gemein. Die übersprudelnden Funken enthalten hier den Keim der neuen Schöpfung. In der Idee von einer zwiefachen Erlösung oder Wiederherstellung der gestörten Harmonie, zuerst in dem Olam Aziluth oder dem Pleroma, dann in dem Olam Nizuzoth kommt das Valentinianische System mit dem Kabbalistischen überein. Was der νους mit seiner συζυγος, der Aletheia, als Erlöser und Offenbarer für das Pleroma ist, das ist ohngefähr im Kabbalistischen System der Abba ve Imma, Chochma und Binah. Der Microprosopos, aus der Verbindung dieser beiden emanirt, der den Einfluß der höhern göttlichen Kräfte in sich aufnimmt und weiter verbreitet, zur Bildung und Belebung der niedern Welten, mit seiner Frau der Malchuth, welche die übrigen Stufen des Daseyns der Potenz nach in sich enthält, ist der Soter und die Achamoth des Valentins. Von dem rechten

Verhältnisse dieser großen Recipienten des von dem Unendlichen ausfließenden, göttlichen Lebens und Lichts zu einander, ihrem harmonischen Zusammenwirken, und der rechten Empfänglichkeit derjenigen Wesen, welche die Organe und Verbreiter des von ihnen Mitgetheilten für die niedern Stufen des Daseyns sind, hängt nach allen diesen Systemen die Harmonie und das Heil des Ganzen ab. Aus der Sonderung der hinabgefallenen Lichtfunken werden die stufenweise einander folgenden drei Welten gebildet, der mundus briaticus etwa entsprechend dem πνευματικον, der mundus Jeziraticus dem ψυχικον, der mundus asiaticus dem ὑλικον. Das keiner Läuterung fähige, der Schlacken, die äußerste Rinde und Schale, welche die entwickelte Schöpfung als die Gränze des Daseyns nothwendig umgeben mußte, die Klippoth, bilden das Reich der nur zerstörend wirkenden bösen Geister. Das letzte Ziel der Weltökonomie ist nach beiden Systemen, daß alles Lichtverwandte geläutert zu dem Reich der Heiligkeit zurückgeführt, und alles, was zu jenem Schlacken gehört, ganz vernichtet werde. —

Zweiter Abschnitt.

Antijüdische Gnostiker.

Den natürlichen Übergang von den an das Judenthum sich anschließenden Gnostikern zu den antijüdischen machen diejenigen, welche von denselben theoretischen Principien wie die bis jetzt Geschilderten ausgehend, nur in der Anwendung desselben sich von ihnen entfernten. Ein Feind des Judenthums und der Juden konnte leicht aus denselben Grundideen eine andre Ansicht von dem Gott der Juden herleiten; er dachte sich in ihm nicht bloß ein mit der höchsten Weltordnung unbekanntes, aber bewußtlos durch dieselbe geleitetes und bey ihrer Offenbarung sich ihr demüthig unterwerfendes; sondern ein in seiner Beschränktheit anmaßendes, herrschsüchtiges, gegen das Höhere feindse-

liges Wesen. Was man unter den Heiden von der Anmaßung barbarischer Selbstsucht der Juden, die ihre Religion allein für die wahre hielten, und keine andre neben derselben dulden wollten, von ihrem odium generis humani zu sagen pflegte, trug ein Solcher auf den Charakter des ihnen vorstehenden Demiurgos über, der Zusammenhang zwischen dem Juden- und Christenthum, der höhern und niedern Welt, den die bisher geschilderten Systeme immer nachzuweisen suchten, wurde nun immer mehr auseinander gerissen.

Diese Richtung konnte in Rücksicht des Praktischen weit nachtheiliger werden, als die der bisher geschilderten gnostischen Systeme. Die edlern und besonnenen Menschen zwar wurden dadurch nur zur Geringschätzung der praktischen, als auf die irdischen Verhältnisse sich beziehenden, Thätigkeit verleitet. Entäußerung von der Sinnlichkeit, um den Geist über das Reich des Demiurgos soviel möglich rein und ungestört zur Betrachtung des Höchsten zu erheben, wurde ihnen das Ziel der Sittenlehre, und diese nahm einen streng ascetischen Charakter an; aber wilde und unreinere Menschen wurden zu einer frechen Verhöhnung aller bürgerlichen und sittlichen, als von dem beschränkten und beschränkenden Demiurgos herrührenden, Ordnung, dadurch verleitet, aus welchem

Gesetzverachtenden Übermuth, der sich oft den Anstrich von Genialität gab, die verderblichsten Folgen für Religion und Sittlichkeit fließen mußten.

I. Die sogenannten Ophiten.

Die von ähnlichen Principien wie die Valentinianer ausgehende Sekte, welche diese antijüdische Richtung erhielt, ist zufällig mit dem Namen der Ophiten belegt worden, der eigentlich nur einigen aus dieser Sekte herrührenden phantastischen Schwärmern zukommt.

Das erste Princip, der Bythos der Valentinianer, wurde von ihnen genannt das Urlicht, der Urquell alles andern Lichts, der Allvater, auch der erste Mensch (nach der oben erklärten Idee), von diesem emanirt zuerst seine Ennoia (die Sige), das zweite Princip, der zweite Mensch, oder der Sohn des Menschen; von der ἔννοια emanirt der Geist, der die Quelle alles Lebens ist, die höchste himmlische Seele, μητηρ των ζωντων, πνευμα ἅγιον, ἡ ἄνω σοφια, unter diesem alle Lebenskeime in sich fassenden Geist liegt das todte Chaos, das Wasser, die ὑλη, der Abyssus, die Finsterniß (lauter im Grunde dasselbe bezeichnende Namen). Der heilige Geist, als das erste zeugen-

de, göttliches Leben weiter verbreitende Princip (ἡ ἀρχη γενεσιουργος), heißt daher auch das erste Weibliche, die erste Frau. Die beiden ersten Principien, entzückt von der Schönheit des Geistes, vermählen sich mit demselben, der Geist wird mit göttlichem Licht befruchtet, und erzeugt aus dem göttlichen Samen zwei Lichtnaturen, die vollkommene, männliche, den himmlischen Christus, die mangelhafte, weibliche, kein vollkommenes Licht, sondern einen überfließenden Thau des Lichts (ἱκμας του φωτος), die Sophia, Achamoth, προυνεικω, einen unvollendeten Keim des göttlichen Lebens. Diese bleibt daher auch nicht mit der Lichtwelt verbunden, sondern stürzt sich in das Chaos, weil sie die Natur desselben nicht kennt, (ἁπλως) muthwillig hinab, um eine eigene unabhängige Welt sich zu bilden. Christus wird gleich mit seiner Mutter in die Region des Urlichts erhoben, die Vereinigung jener vier ersten Lebensprinzipien bildet die himmlische Gemeinde (ἁγια ἐκκλησια). Aber die ins Chaos hinabgestürzte Sophia brachte zuerst die träge Masse in Bewegung, sie hatte zuerst ihre Lust daran, auf dem Wasser herumzuschwimmen, ihr Licht übt seine anziehende Kraft aus, und statt in dem Chaos zu versinken, wie sonst hätte geschehn müssen, zieht sie vielmehr Alles an sich. Dadurch sammelt sich aber alles Materielle um sie her, von dieser Materie umgeben, von der Lichtwelt los-

gerissen, verliert sie das Bewußtseyn ihrer höhern Abkunft und des verwandten Lichtreichs. Sie weiß von nichts höherem, und glaubt unabhängig zu seyn als die höchste Macht. In diesem Zustande der Entfremdung von dem Höchsten, und des sich selbst vergötternden Hochmuths, erzeugt sie, um ihre Schöpferkraft, gleichwie der höchste Gott, auszuüben, den ihrem damaligen Zustande entsprechenden Demiurgos, welchen diese Sekte Jaldabaoth nannte.

Da sie aber durch die um sie her sich sammlende Materie von einem Körper umgeben wird, der sie durch seine Schwere hinabzieht, wird sie sich endlich ihrer Schwäche bewußt, sie sieht ihren Fehler ein, daß sie sich in das fremdartige Wesen hinabgestürzt, und es entsteht in ihr die Sehnsucht nach dem Lichtreich. Sie will sich zu demselben erheben, wird aber von der Materie hinabgezogen.

Sie sucht nun wenigstens ihr Licht vor der Vermischung mit den niedern Elementen zu bewahren, und gestärkt durch den Schein des verwandten Lichts von oben (ἰκμας του φωτος) erhebt sie sich aus dem Chaos, zwar vermag sie nicht zu der heiligen Gemeinde zu gelangen; aber sie bleibt in der Mitte zwischen beiden Welten (was die Valentinianer den τοπος μεσοτητος nannten) den durch ihr Licht angezogenen Körper breitet sie wie eine Decke vor sich her aus, so daß er eine Gränze bildet zwischen

dem Licht und der ὕλη. Nach und nach gestärkt durch den ihr zufließenden Lichtthau vermag sie sich von diesem Körper ganz frei zu machen, und dieser als das Lichtverwandteste, das Reinste und Ätherischste der Materie, schwebt nun oben und macht die Scheidewand zwischen beiden Welten.

In diesem System war sicher die Rede davon, wie der himmlische Christus der Sophia zur Hülfe kam und sie von dem Fremdartigen befreite, aber die Schriftsteller, die uns keine so ausführliche Schilderung dieses Systems wie des Valentinianischen geliefert haben, erwähnen davon nichts. Der in dem Zustande der Bewußtlosigkeit von der Sophia erzeugte Jaldabaoth wollte sich nun auch als unabhängiger Schöpfer zeigen, und erzeugte einen ihm ähnlichen Engel, dieser wieder einen, und sofort, bis ihrer sechs sind, welche mit ihrem Vater Jaldabaoth die Hebdomas bilden, über ihnen thront die Sophia als die Ogdoas. Jaldabaoth, der durch die Abstammung von der Sophia einen dem höhern Licht verwandten Samen in sich trug, hat daher eine dunkle Kenntniß von der über seine beschränkte Natur erhabenen göttlichen Lichtwelt; aber er will sich von derselben ganz unabhängig machen, sie seinen Engeln ganz verbergen und sich für den höchsten Gott ausgeben. Um diese Absicht zu erreichen, fordert er die übrigen sechs Engel auf, sich mit

ihm zu vereinigen, um ein Wesen hervorzubringen, das ihr gemeinschaftliches Bild darstelle, und ihre unabhängige Herrschaft besiegle. (Der Mensch, das höchste Werk, und zugleich das Bild der schaffenden Natur, wodurch diese sich als selbstständig feststellen und einen Funken der göttlichen Vernunft selbst von dem Urquell losreißen und sich unterwerfen will.)

Die sechs Mächte bilden den Menschen, der zwar wie eine ungeheure Körpermasse erscheint, aber ohne Seele, er kriecht auf der Erde und kann sich nicht aufrichten. Die Sophia hatte alles dies dem Jaldabaoth, ohne daß er es selbst bemerkte, eingegeben. Indem er glaubte seine Herrschaft zu befestigen, mußte er einem höhern Zwecke dienen und den Sturz seiner Herrschaft selbst herbeiführen. Die Sophia wollte den Jaldabaoth des ihm zugeflossenen göttlichen Lichts oder geistigen Wesens berauben, das er, um sich von dem Zusammenhange mit dem Urquell loszureißen, gemißbraucht hatte, sie wollte dieses geistige Wesen nach und nach bilden und läutern, und dann zum Verwandten zurückführen, dies sollte geschehen durch den Menschen. Die Engel bringen also den Menschen zu ihrem Vater, daß er ihm Beseelung mittheile. Jaldabaoth theilt ihm den Lebensgeist mit und wird nun selbst entblößt von dem göttlichen Licht, das von ihm auf den Menschen übergeht, daher hat der

Menſch das πνευματικον, den νους oder die ἐν-
δυμησις, in ihm concentrirt ſich das Licht
der ganzen Schöpfung, er ſtellt nicht das
Bild Jaldabaoth's dar, ſondern das Bild des
höchſten Menſchen, des ewigen Gottes ſelbſt,
von deſſen Licht etwas ihm einwohnt.

Jaldabaoth, der ein Weſen erblickt, das
von ihm ſelbſt geſchaffen in den Gränzen ſeines
Reichs wohnend, über ihn und ſein Reich ſich
zu erheben vermag, wird ergriffen von Beſtür-
zung und Ingrimm. In dieſer blinden Leiden-
ſchaft blickt er hinab in den Hafen der Mate-
rie, und indem er ſich darin ſpiegelt, entſteht
ein Abbild von ihm in dieſem Zuſtande, ein
Weſen, das daher lauter Haß und Neid iſt,
Urheber alles Böſen, nach den Krümmungen
ſeiner Geſtalt ὀφιομορφος genannt, der Satan,
ein ſich krümmender liſtiger Geiſt Nus, mit die-
ſem zugleich entſteht die ihm verwandte blinde
Seele, der thieriſche Lebensgeiſt, der dem göttli-
chen entgegenſteht, die Quelle aller blinden, die
höheren Triebe unterdrückenden, das Bewußt-
ſeyn des Göttlichen verdunkelnden Begierden.

Jaldabaoths eifrigſtes Beſtreben iſt es nun,
den Menſchen unter ſeiner Bothmäßigkeit zu
erhalten und ihn von der Gemeinſchaft mit
der Welt, der er vermöge jenes verwandten
Keims angehört, auszuſchließen, daß er nicht
zum Bewußtſeyn jenes ſeines innern Weſens
gelangend, über ſeinen Schöpfer ſelbſt ſich er-

hebe. Daher sein Gebot an den ersten Menschen. Die Sophia sucht diesen durch den Ophiomorphos zur Übertretung zu reizen, eben um den Plan des Demiurgos zu vereiteln, und den Menschen von dessen Herrschaft zu befreien. Indem der Mensch der Reizung folgt, werden ihm die Augen geöffnet, er wird sich seiner höhern Abkunft bewußt und kündigt dem Jaldabaoth den Gehorsam auf. Das erste Menschenpaar befand sich in einer ätherischen Region in einem ätherischen Körper. Jaldabaoth aufgebracht über ihren Ungehorsam, spricht nun den Fluch über sie aus, stößt sie hinab auf die finstere Erde und verbannt sie in einen finstern Körper.

Vorher hatte die Sophia den dem Menschen mitgetheilten Lichtsamen an sich gezogen, damit derselbe von der Schmach nicht mitgetroffen werde. Auch der Ophiomorphos wurde von dem Jaldabaoth als Verletzer seines Willens hinabgestoßen, und erzeugte gleichfalls sechs Söhne, mit ihm die sieben Weltgeister (das Bild der höhern Hebdomas) die immer das Menschengeschlecht anfeinden.

Das erste Menschenpaar war nun hinabgestürzt in eine fremde Natur, die feindselig gegen sie erschien, mit einem Körper, der die Seele niederdrückte, und mancherlei Bedürfnissen, die ohne Mühe und Klugheit nicht befriedigt werden konnten. Ihre Seele matt und

schwach, des höhern Lichts beraubt, konnte ihnen nicht die Kraft geben, sich über die sie unterdrückende Natur zu erheben und über diese Herr zu werden; da erbarmte sich ihrer wieder die Sophia, und theilte ihnen den Lichtfunken (ἰκμας του φωτου, το πνευματικον) wieder mit. Das dadurch wieder erweckte Bewußtseyn ihrer Abkunft und Bestimmung erhebt sie über ihren gegenwärtigen Zustand, sie erkennen aber auch jetzt erst recht das Traurige ihrer Lage, sie erkennen ihre Blöße (sey es, daß dies Wort im eigentlichen oder symbolischen Sinne genommen wurde, das letzte wahrscheinlicher) und Dürftigkeit, die Forderungen ihres zerbrechlichen Körpers; die Sophia läßt sie Mittel finden, sich zu nähren. Sie werden sich bewußt, daß sie den Keim des Todes in ihrem Körper tragen; aber sie werden zugleich erhoben und getröstet durch die Aussicht, dann befreit von dieser groben Hülle zu einem höhern Daseyn zu gelangen.

In der Geschichte des ersten Menschenpaars kann man nach den Ophiten die Geschichte der ganzen Menschheit finden. Die Menschen zerstreut aus jenen ersten Wohnsitzen einer milden Natur, wo die väterliche Vorsehung die ersten Keime der Menschheit pflegte, in wilde, rauhe Gegenden, wo die auf sie einstürmende Natur sie zur Erde niederdrückt; die in der Überlieferung fortgepflanzten Sagen von der ersten Geschichte der Menschheit nach und

nach entstellt, vergessen. Unter den irdischen Sorgen erliegend, verlieren die Menschen nach und nach die Erinnerung an ihre erhabene Abkunft und Bestimmung, (es bemächtigt sich ihrer nach den Ausdrücken der Ophiten die λησμονη κοσμικη, mundalis oblivio) bis durch das ihnen wieder zugesendete Licht der Religon der höhere Funke ihres Geistes wieder entzündet wird, und sie durch den Glauben an Himmel und ewiges Leben über die Natur erhoben, mit Kraft erfüllt werden, diese selbst zu besiegen.

Jaldabaoth und seine sechs Engel (nach der Ophitenlehre die sieben Geister der sieben Sterne Sonne, Mond, Mars, Venus, Jupiter, Mercur, Saturn,) suchen nun immerfort den freien Aufschwung des göttlichen Lichts in der Menschennatur zu hemmen; die sieben Weltgeister hingegen suchen die Menschen zur Materie hinabzuziehen, alle Arten von Begierden in ihnen zu erwecken, nnd sie zum Abfall von dem Jaldabaoth, zum Götzendienst, zu verleiten, wodurch sie die zerstörenden Strafgerichte dieser unerbittlichen strengen Macht über die Menschen herbeiziehen. Doch die Sophia wirkt auf unsichtbare Weise beiden entgegen und weiß unter allen Zerstörungen und Verderbnissen von dem ersten Seth an (den alle Gnostiker als Repräsentanten der πνευματικοι betrachteten) das Geschlecht derjenigen, die den Lichtsamen in sich tragen, zu retten und fortzu-

pflanzen. So als Jaldabaoth über die Menschen, zur Strafe ihres Götzendienstes, die Sündfluth verhängt hatte, rettete sie das Geschlecht Noah's, die durch den Lichtsamen ihr Verwandten, und durch diese höhere Menschenart wurde die Erde wieder bevölkert. Einen von diesen wählte Jaldabaoth aus und schloß mit ihm für seine Nachkommen einen Vertrag, ihnen das bestimmte Land zum Erbtheil zu geben, wenn sie ihm zu dienen fortfahren würden. Durch Moses führte er sie aus Ägypten und gab ihnen das Gesetz. Jeder der sieben Engel wählte sich unter den Juden seinen besondern Propheten ihn zu verkündigen. Aber diese Propheten hatten auch eine höhere Bestimmung, ohne daß sie selbst und Jaldabaoth das, was sie sagten, verstanden, hatte ihnen auch die Sophia vieles eingegeben, über den Urmenschen, den ewigen Äon, den himmlischen Christus und die Herabkunft desselben. Die Engel wurden bestürzt über die Verkündigungen der Propheten, ohne sie zu verstehen, (vermuthlich leiteten sie daher die Verfolgungen der Propheten ab.)

Da nun die Achamoth, in der Mitte zwischen der Welt und dem Lichtreich schwebend, nirgends Ruhe finden konnte, rief sie ihre höhere Mutter um Hülfe an. Diese von Mitleid gerührt, bat den höchsten Gott, ihr den himmlischen Christus zur Hülfe zu senden. Er

stieg

stieg hinab, um seiner Schwester und des ihr durch den Lichtsamen verwandten Geschlechts unter den Menschen sich anzunehmen. Die Sophia, die ihm entgegen eilte, hatte seine Erscheinung in der Welt durch Fügungen, die der selbstständig zu handeln glaubende Jaldabaoth, ohne den Zweck derselben einzusehen, selbst herbeiführen mußte, schon vorbereitet. Gerade in diesem Zeitpunkte mußte er die Erwartung der Juden auf einen Messias, wie er ihn sich dachte und verheißen hatte, einen blos psychischen, (Stifter eines weltlichen Messiasreichs) besonders erregt haben; er ließ einen Johannes auftreten, der die Ankunft des Messias verkündigte, die Juden zur Buße ermahnte und sie auf Jesum als den Messias hinwies. Auch dies hatte Jaldabaoth bewirkt, daß auf wunderbare Weise von der Jungfrau der Mensch Jesus erzeugt wurde, den er zum Messias bestimmt hatte, weiser und gerechter als alle übrige Menschen. Ihn als das reinste Organ hatte daher die Sophia dazu auserwählt, daß der himmlische Erlöser durch ihn sich den Menschen offenbarte. Zuerst vereinigte sich dieser mit der Sophia, welche die ganze Kirche, das ganze Geschlecht der von ihr abstammenden πνευματικοι darstellt. Indem er bis zur Erde durch die sieben Himmel der sieben Engel hinabstieg, erschien er in allen in der einem jeden angemessenen Form (gleichwie ein ihnen verwandter

Engel); verhüllte ihnen dadurch sein höheres Wesen, zog alles, was sie noch von Lichtsamen hatten, an sich und lähmte dadurch ihre Kraft. Zur Erde hinabkommend vereinigte er sich mit dem Menschen Jesus in dem Moment, da dieser auf Veranstaltung Jaldabaoths von Johannes die Taufe erhielt. Nun erst konnte Jesus Wunder thun und den unbekannten Vater verkündigen. Jaldabaoth sah sich jetzt in seiner Erwartung von Jesus, den er zum Messias bestimmt hatte, getäuscht, seine Verehrung durch ihn nicht befördert, sondern gestürzt. Unwillig darüber bewirkte er dessen Kreuzigung. Bei dessen Leiden erhoben sich Christus und die Sophia in das Lichtreich, doch vergaßen sie den gekreuzigten Jesus nicht; sondern sandten von oben eine ihn wieder belebende Kraft zu ihm hinab, das grobmaterielle ließ Jesus der Erde zurück, und erstand in einem feinen, ätherischen Körper (er behielt nur das πνευματικον und ψυχικον bei). Daher wurde er von den Jüngern nicht erkannt und sie glaubten nachher irrig, daß er in demselben materiellen Körper auferstanden sei. Nach der Auferstehung blieb Jesus achtzehn Monate auf Erden, erhielt durch die Eingebung der Sophia (sensibilitate in eum descendente, vermuthlich im Griechischen ἐνθυμησις) eine klare Erkenntniß der höheren Wahrheit und theilte diese nur Wenigen von den Jüngern mit, die er als

empfänglich für so große Mysterien kannte. Diese Sekte schrieb also nicht allen Aposteln die reine Religionserkenntniß zu; so führte sie zum Beweise für ihre Christologie an, daß die Evangelisten, ohne selbst den Grund davon einzusehen, weil sie von der Vereinigung Jesu mit dem himmlischen Christus nichts gewußt, kein Wunder erzählten, das Jesus entweder vor der Taufe oder nach der Auferstehung verrichtet. Jesus ist dann in den Himmel erhoben worden von dem himmlischen Christus, und sitzt zur Rechten des Jaldabaoth, ohne daß dieser selbst es bemerkt, damit er alle durch die Erkenntniß des Christenthums geläuterte Lichtseelen, nachdem sie die sinnliche Hülle abgelegt, an sich ziehe und in sich aufnehme. Je mehr Jesus sein eigenes Lichtwesen durch dies Ansichziehen aller Lichtkeime bereichert, desto mehr wird Jaldabaoth von allem Höhern entblößt und entkräftet, und es wird ihm zuletzt gar nichts von dem πνευματικον mehr übrig bleiben, das er in die Welt hinabsenden könnte, weil alles durch die heiligen Seelen angezogen worden. Dann wird das Ende der Welt erfolgen, indem nun alles Lichtverwandte aus der Welt angezogen worden und durch den Jesus zum Christus und der Sophia in das Reich der Unvergänglichkeit erhoben wird. (Ganz übereinstimmend mit der Lehre der Valentinianer).

Dieselben theoretischen Grundsätze

dieser Sekte brachten aus den oben bemerkten Gründen zwei entgegengesetzte Richtungen im Praktischen hervor, nach der großen Verschiedenheit der Gemüthsart unter den mannichfaltigen Leuten, die etwas von diesem System entlehnten. Die Einen leiteten eine strenge Ascetik daraus ab, besonders die Empfehlung des Cölibats, man müsse keine Kinder hinterlassen, um nicht die Lichtkeime von Neuem in das Reich des Demiurgos zu verbreiten, vielmehr müsse man alle zerstreuten Lichttheile an sich zu ziehen und mit sich zum Lichtquelle zurückzuführen suchen. Daher werden in einem dem Philippus zugeschriebenen gnostischen Evangelium einer Seele, die sich zum Lichtreich erheben will, folgende Worte an die Vorsteher der sieben Himmel, damit sie von denselben nicht aufgehalten werde, beigelegt: „Ich habe mich selbst in meinem Wesen erkannt und mich von überall her zusammengesucht, dem Weltherrscher keine Kinder gezeugt; sondern seine Wurzel ausgerissen und die zerstreuten Glieder gesammelt. Ich weiß wer du bist, denn ich stamme von oben her.“ Epiph. haeres. 26. c. 13. Andre hingegen leiteten aus der Verachtung des Jaldabaoth und seiner Einrichtungen eine wilde Zügellosigkeit ab, die allen Lüsten freien Spielraum ließ.

Diejenigen, welche wirklich den Namen der Ophiten verdienten, indem sie der Schlange

eine Verehrung bewiesen, waren ohne Zweifel nur ein kleiner Theil der Sekte, welche die geschilderten Lehren fortpflanzte. Diejenigen, welche die Schlange nach der alten Lehre, die sich auch im Zend Avesta findet, als Repräsentant des bösen Geistes betrachteten, konnten dieselbe auf keine Weise für ein heiliges Symbol halten, wenn gleich sie nach der Idee, daß auch das Böse die Absichten der göttlichen Sophia zu erfüllen dienen müsse, auch der Reizung des dem Demiurgos feindseeligen Geistes, den die Schlange darstellte oder der sich in ihre Gestalt gehüllt hatte, eine heilsame Wirkung zuschrieben.

Andre aber betrachteten die Schlange wegen ihrer List, vielleicht auch der kreisförmigen Gestalt, als Symbol der σοφια, oder der belebenden Allseele. Diese Allseele — sagten sie — war es, die das erste Menschenpaar erleuchtete, diese Erleuchtung mißgönnte ihnen der beschränkende und eifersüchtige Jaldabaoth, der die Menschen durch seine Satzungen sich unterwerfen wollte. Auch die Eingeweide des Menschen — sagten sie — haben eine gekrümmte schlangenähnliche Form, als Zeichen des durch die Schlange dargestellten, sich durch alle Stufen der Natur gleichsam hindurchwindenden Geistes, der alles Leben erzeugt (την πολυελικτον δε των ήμετερων ἐντερων θεσιν του ὀφεως

περιχειοσθαι το σωμα.) Theodoret. haeret. fab. l. I. c. 14. (cf. Iren. I. c. 30. §. 15.)

Manche dieser Ophiten lehrten, wie nachher die Manichäer, daß die dieser Allseele verwandten Theile nicht nur in der Menschheit, sondern in der ganzen Natur verbreitet seyen. Eine Seele die Ursache alles Naturlebens, nur mehr oder weniger durch die Materie in ihrer eigenthümlichen Wirksamkeit gehemmt. „Wir erzeigen den Geschöpfen eine Wohlthat — sollen diese Ophiten gesagt haben — wenn wir sie zu unsrer Nahrung gebrauchen, denn wir helfen die in ihnen gefangenen Lichttheile von der todten Hülle befreien, ziehen sie in uns hinein und führen sie mit unserm eigenen Wesen verschmolzen zur allgemeinen Lichtseele zurück.“ Epiph. l. c. c. 13. Die Lehre von dieser allgemeinen Weltseele, von welcher nach dem Pantheismus dieser Sekte Alles ausgeflossen ist und wohin Alles geläutert zurückkehrt, und mit der zu verschmelzen das höchste Ziel der Weisheit, ist ausgedrückt in diesen Worten einer apokryphischen Schrift dieser Ophiten. Epiph. haeres. 26. c. 3. Die Sophia oder vielmehr das höchste Urwesen selbst sagt zu dem Menschen: „Ich bin du und du bist ich, wo du bist, bin auch ich, und in Allem bin ich zerstreut. Woher du nur willst, kannst du mich einsammeln, und indem du mich einsammelst, sammelst du doch nur dich selbst ein.“ Es war natürlich, daß dieser Pan-

theismus, der weit älter ist als die Erscheinung des Christenthums, und seiner Natur nach alle auf einem sittlichen Grunde beruhenden Religionen als beschränkend anfeindet, von Manchen nicht bloß dem Judenthum, sondern auch dem Christenthum entgegengesetzt wurde. Die Ophiten, welche Origenes in Ägypten kennen gelernt, damals dort zu einer sehr kleinen, verachteten Sekte hinabgesunken, ließen keinen zu ihren Versammlungen zu, der nicht wie den Jaldabaoth auch Christum verwünschte. Orig. c. Cels. 6. 28.

Von jener allgemeinen Gattung der Gnostiker stammten noch mehrere andre kleinere Sekten ab, die nach einigen besondern Lehren, durch die sie sich auszeichneten, benannt wurden. Die Sethianer gingen von der allgemeinen Idee dieser ganzen Classe von Theosophen aus, daß die Sophia ein ihr verwandtes, den göttlichen Funken rein in sich bewahrendes Geschlecht immer zu erhalten und unvermischt fortzupflanzen, alles Licht der ganzen Menschheit in demselben zu sammeln suche. Jaldabaoth stritt mit dem Satan über die Herrschaft in der Menschheit, jener wurde repräsentirt durch den Abel, als den ψυχικος, dieser durch den Kain, als den χοικος, dargestellt. Jaldabaoth war zu schwach die Gewalt des Bösen zu besiegen, Abel wurde aus dem Wege geräumt. Die Sophia nahm sich nun der Menschheit an, an die Stelle des

schwachen psychischen Menschen setzte sie den durch den göttlichen Funken starken, den Seth, der von allen Valentinianern als Repräsentant des πνευματικον γενος betrachtet wurde.

Aber die bösen Mächte, die dem göttlichen Geschlecht, wenn es rein blieb, nicht widerstehen konnten, wußten immer wieder von Neuem ihren Samen unter dasselbe auszustreuen, das heilige Geschlecht mit dem ungöttlichen zu vermischen, daher alles Böse, alle Verwirrung und Zerrüttung in der Welt. Das Übel stieg so hoch, daß die Sophia durch die Sündfluth das ganze von dem Samen des Bösen verderbte Geschlecht vertilgen, und nur die reinen πνευματικους retten wollte. Aber die bösen Mächte wußten auch Einen von ihrem Samen, den Cham, in die Arche hineinzubringen. Daher von Neuem Vermischung und Zerrüttung. Zu verschiedenen Zeiten griff die Sophia in die Menschengeschichte ein, und steuerte dem Überhandnehmen des Bösen durch Erweckung und Reinigung jenes göttlichen Funkens in dem geistigen Geschlecht. Da das Böse aber immer wieder um sich griff, ließ endlich die Sophia zur Erlösung der Menschheit denselben Seth wieder erscheinen, der zuerst das göttliche Geschlecht dargestellt hatte, in der Person Jesu. Diesen hielten sie aber vermuthlich nicht für den Erlöser selbst, sondern für den heiligen Menschen, mit dem sich der himmlische Chri-

stus bei der Taufe verbunden. Diese Sethianer gehörten offenbar zu den besonnenern und von einem sittlichen Grunde ausgehenden Gnostikern; sie traten auch nicht feindselig gegen das Judenthum auf; sondern erkannten in demselben ein höheres Princip, ein πνευματικον.

Die Kainiten hatten ihre spekulativen Ideen aus derselben Quelle wie die Sethianer geschöpft, stellten sich ihnen aber entgegen durch einen wilden, alle Sittlichkeit zerstörendem Geist und durch wüthende Bekämpfung des Judenthums. „Alle diejenigen, welche der Judengott verfolgt, sagten sie, Kain, Cham, die Sodomiter, Korach, u. s. w. waren Menschen von dem höhern Geschlecht der Sophia, die sich daher den beschränkenden Einrichtungen und den Anmaßungen des Judengottes widersetzten. Diese ihre Mutter zog deshalb den göttlichen Samen ihres Wesens an sich, ihn vor den Beschimpfungen des Judengottes zu sichern.“ Diese Sekte nannte alle Apostel außer dem Judas Ischarioth noch zu beschränkt, diesem allein schrieb sie die Gnosis zu. Er verrieth den Erlöser, weil ihn seine Gnosis lehrte, daß durch dessen Kreuzestod das Reich Jaldabaoths werde gestürzt werden, und er wußte, daß die Engel es deshalb zu verhindern suchten. Der Grundsatz dieser wilden Schwärmer war: λυειν τα ἐργα της ὑστερας (ὑστερα, ὑστερημα, der Demiurgos) die Werke und Satzungen des Demiur-

gos zu vernichten, was sie zu der heillosesten Gesetzverachtung führte. Iren. I. 31. Epiph. haeres. 38. §. 39.

Ueber die magischen Formeln und das Diagramma der Ophiten nach dem Origenes.

Die Ophiten lehrten, wie die Anhänger des Marcus, daß die Seelen der Erlöseten von der Erde aus dem finstern Reich der ὕλη, wo die bösen Geister des Ophiomorphos herrschen, durch die Reiche der sieben Sterngeister hindurch zu der Ogdoas der Sophia sich erheben müßten. Es schloß sich dieses an die alte Meinung an, daß die Seele von ihrem himmlischen Vaterlande zur Erde hinabsteigend in den verschiedenen Sphären, durch die sie hindurchgehen mußte, die verschiedenen Kräfte und Hüllen angenommen habe, deren sie, um auf der Erde zu leben, bedurfte. Von allen diesen fremdartigen Kräften und Hüllen mußte sie sich also erst frei machen, ehe sie sich in ihr eigentliches Vaterland wieder erheben konnte.

Wie Celsus sagt, Orig. VI. c. 27. hatten die Ophiten die Lehre, daß bei der Seele eines Abgeschiedenen sich sieben ἄγγελοι ἄρχοντικοι (die sieben bösen Geister, welche in der finstern

Atmosphäre der Erde ihren Sitz haben,) versammelten, welche sie sich zu unterwerfen suchten, und ihnen entgegen ständen sieben Engel des Lichts, welche der Seele zu ihrer Befreiung helfen; zuerst muß also die Seele durch das Reich der Finsterniß, des Ophiomorphus, die finstere Atmosphäre des Erdkörpers hindurchgehen (die Mauer des Bösen, φραγμος κακιας, die ewig verschlossenen Pforten der Archonten der Finsterniß, πυλας ἀρχοντων αἰωνι δεδεμενας), dann kommt sie in das Reich der sieben Sterngeister, zuerst des Adonai und zu diesem spricht sie: „Ich grüße den einförmigen König, das Band der Blindheit, die unüberlegte Vergessenheit (δεσμος ἀβλεψιας, ληθη ἀπερισκεπτος, die Vergessenheit des Höhern, welche die Ophiten ληθη κοσμικη nannten, ging dem Herabsinken der Seele vorher, diese läßt sie in dem ersten Planeten zurück) die erste Macht, die durch den Geist der Vorsehung und die Weisheit bewahrt wird, rein werde ich von hier entlassen, schon ein Theil von dem Licht des Sohnes und des Vaters (die ἐννοια und das Urlicht, wovon Alles ausgeflossen und wohin Alles geläutert zurückkehrt). Die Gnade Charis (eben so viel als ἐννοια) stehe mir bei, ja Vater, sie stehe mir bei.“ Dann kommt sie in das Reich des Jaldabaoth (φαινων, Saturnus) und spricht zu ihm: „Du der erste und siebte, da zu geboren, mit Zuversicht zu herrschen, der du

bist des reinen Geistes herrschender Verstand, des Sohnes und des Vaters vollkommenes Werk (lauter Schmeicheleien, womit die Seele die Sterngeister besticht) indem ich in diesem Gepräge das Zeichen des Lebens trage, öffne ich die Pforte, welche du unter deiner Herrschaft der Welt verschlossen hast. (Es ist dies aus den folgenden Beschwörungsformeln zu erklären und aus der Lehre dieser Sekte von der Taufe c. 27. Bei der Taufe wird der Seele ein gewisses Gepräge mitgetheilt (σφραγις), durch das sie von der Herrschaft der Archonten befreit und mit dem höchsten Leben unmittelbar verbunden wird, das ξυλον ζωης, von welchem Jaldabaoth den ersten Menschen ausschloß, wird der Seele durch den himmlischen Erlöser wieder mitgetheilt, sie wird gleichsam mit Balsam von diesem Holze des höchsten Lebens gesalbt. Der Getaufte sprach daher: κεχρισμαι χρισματι λευκῳ ἐκ ξυλου ζωης, vergleiche die Exorcismen der Zabier bei der Taufe): ich wandre wieder frei durch dein Reich hindurch. Die Charis u. s. w.

Dann zum Jao: „du der du herrschest über die verborgenen Mysterien des Vaters und des Sohnes, Nachterleuchtender (der Geist des Mondes) den zweiten Platz einnehmender Jao, erster Gebieter des Todes (nach der alten Lehre, der Mond über Werden und Vergehen in der Natur waltend), als ein Theil des Schuldlosen

(alle Seelen der Frommen Jesu einverleibt s. oben S. 243.) die zunächst folgenden Worte, die offenbar verdorben sind und keinen Sinn geben, lasse ich aus) gehe ich schnell durch dein Reich, nachdem ich den von dir entsprossenen durch das lebendige Wort besiegt habe (κατισχυσας als Participium, so müßte es sich beziehen auf einen ἀγγελος σεληναιος, der die Seelen in der γενεσις festhält, durch das mächtige Losungswort des Christenthums, aber von der sich erhebenden Seele besiegt worden) oder (als 2te Person des Aor I.) du hast dir unterworfen den aus göttlichem Worte von dir gezeugten (der Mond hatte den göttlichen Samen der Seele in die γενεσις verpflanzt und seiner Herrschaft unterworfen, jetzt erhebt sich dieser frei). Mosheim übersetzt nach der Bedeutung das κατισχυειν: bekräftigen, stärken. So würde es eine Danksagung an den Jao seyn, für die, während die Seele seinem Reiche angehörte, von ihm empfangenen Naturgaben. Da solche Danksagungsformeln aber sonst hier nicht vorkommen, so ist diese Erklärung nicht wahrscheinlich. Die u. s. w.

Dann zum Sabaoth: „Beherrscher des fünften Reichs, Herr Sabaoth, Verkündiger des Gesetzes deiner Schöpfung, welche durch die Gnade, Charis, aufgelöset worden (andre übersetzen λυομενης befreit worden, es wäre dann der Sinn: die Geschöpfe des Sabaoths sind von

seinem Gesetz befreit worden. Das ist aber der Sinn nicht, denn das Reich des Sabaoths besteht noch fort; aber diejenigen, deren die Charis sich angenommen hat, die durch die Gnade Erlöseten, sind aus dem Reiche Sabaoths ausgeschieden, für diese ist Sabaoths Schöpfung durch eine höhere Macht, der sie angehören, so gut als aufgelöset, für sie gelten seine nur für seine Schöpfung verbindlichen Gesetze nicht mehr), durch eine mächtigere Fünf. (Die πεντας ist vermuthlich die Sophia als die Fünfte von oben an, welche, nachdem Christus sie durch die Syzygie mit sich auch zum Lichtreich erhoben, die verwandten Lichtnaturen, die durch das Christenthum zum Bewußtseyn gekommen sind, nach sich ziehet; also als die fünfte Macht des Lichtreichs wird sie entgegengesetzt der fünften Macht des siderischen Reichs), laß mich frei, da du siehst ein Zeichen, gegen welches deine Kunst nichts vermag, (ich lese σῃ τεχνῃ, denn es erfordert ja der Sinn nicht ein Zeichen von der Kunst oder Schöpfung dieser Sterngeister, sondern ein über diese erhabenes, wodurch sie besiegt werde, das der Seele des Christen mitgetheilte χαρισμα oder σφραγις, die σφραγις της ζωης), bewahrt (enthalten) in dem Bilde des Lebens (εἰκων τυπου, soviel als oben χαρακτηρ τυπου ζωης), der Körper aufgelöset durch die Pentas (die Seele durch die Sophia, oder vermöge der Erlösung befreit vom Körper, erho-

ben aus der Körperwelt, über die sich Sabaoths Gewalt erstreckt). Die u. s. w.

Dann zum Astaphaios: „Gebieter über das erste Element des Wassers, laß mich frei, der du in mir einen Geweihten siehst, der durch den Geist der Jungfrau (der Sophia) gereinigt worden, da du siehst das Wesen der Welt, (daß nämlich dasselbe vergänglich ist, die höhern Wesen nicht mehr beschränken kann, man könnte nach dem Obigen vermuthen: es sey λυθεισαν ausgefallen: da du das Wesen dieser Welt in mir aufgelöset siehst) u. s. w.

Dann zum Ailoaios: „du Herrscher über die zweite Pforte, laß mich frei, da ich dir das Zeichen deiner Mutter bringe (der Sophia), die Charis, welche allen Mächten verborgen ist, u. s. w.

Dann zum Horaios: der du furchtlos die Mauer des Feuers überstiegen, (die Kraft des Feuers gebändigt) der du die Herrschaft über die erste Pforte erhalten, laß mich frei, der du das Zeichen deiner Macht aufgelöset siehst durch das Bild des Lebensbaums, durch das Bild, welches darstellt den Schuldlosen (durch dem Kreuzes Tod die Macht der Sterngeister aufgelöset) u. s. w.

Diese auf der Tafel, welche eine kurze Darstellung der ophitischen Lehre enthielt, dem sogenannten Diagramma, enthaltenen Beschwörungsformeln lassen sich wohl entziffern, und hängen

mit dem Wesen ihres Systems genau zusammen. Die Beschreibung der symbolischen Figuren selbst kann aber für die Kenntniß der ophitischen Ideen nicht fruchtbar genug werden, weil man sich nach der Beschreibung des Origenes keine anschauliche Vorstellung von dem Diagramma machen kann. Soviel ist klar: es enthielt eine symbolische Darstellung von den drei Reichen, dem höchsten Lichtreiche oder der heiligen Vierzahl, dem Reich der siderischen Mächte, und dem Reich der Finsterniß, des Ophiomorphos. Das siderische Reich war dargestellt durch sieben von einander getrennte und auf einander folgende Kreise als die sieben Welten der sieben Archonten darstellend, diese umschlungen von Einem Kreise, welcher die Weltseele (ἡ των ὁλων ψυχη) darstellte und Leviathan genannt war. Dieser Name war in die Peripherie jenes großen Kreises und in das Centrum geschrieben, nämlich anzuzeigen, daß jener Geist das ganze Weltall trage und erhalte, und alles durchdringe, das Alles umfassende und das Innerste von Allem sey. Das ist die Sophia, die mit unsichtbarer Kraft alles leitet und von der alles Leben in diesem Weltall ursprünglich ausgeflossen.

Wenn wir uns in die Denkweise dieser Leute hinein versetzen, können wir uns vorstellen, wie eine allegorische Erklärung von Ps. 104, v. 24. et sq. sie veranlassen konnte in dem

Levia=

Leviathan ihren Allgeist zu finden. Es heißt zuerst, Gott habe Alles geschaffen durch die Chochmah, dann ist von einem großen Meere die Rede, dann von einem Leviathan, diesen habe Gott geschaffen, um mit ihm zu spielen, also der Leviathan identisch mit der Chochmah, und diese wie sie in das Chaos hinabgestürzt gleichsam ein Spiel der Gottheit. Behemoth hingegen war vermuthlich ein andrer Name des bösen Geistes, denn dieser Name war unter den letzten Kreis geschrieben, paßte daher auf den Fürsten der Finsterniß, der unter der siderischen Welt wohnt.

Anmerkungen.

1) S. 232. Z. 12. Wenn der Name προυνικος oder προυνεικος allein der Achamoth von den Gnostikern beigelegt wird, so ist diejenige Bedeutung dieses Namens die wahrscheinlichste, welche nicht bloß etwas Unbestimmtes und Allgemeines, sondern etwas durchaus zu der Idee von diesem Genius passendes enthält. Daher haben keine Wahrscheinlichkeit die Ableitungen von προυνικος, δρομαιος, γογγος, als die zu schnelle, voreilige v. Suid. oder die ohnehin zu weit hergeholte von dem Talmudischen Parunka, ein Bote in Hinsicht auf die Achamoth als Gesandtin Gottes zur Bildung des Chaos. Epiphanius, der die Bedeutungen eines griechischen Wortes im Sprachgebrauch des gemeinen Lebens am besten kennen konnte, sagt: παν το προυνικευομενον λαγνειας υποφαινει το επωνυμον, φθορας το επι-

χειρημα· ἐπι τοις γαρ τα σωματα διακοσμουσιν, ἑλληνικη τις ἐστιν ἡ λεξις το ἐπρονικευσε ταυτην .Daher in der Mythologie καλλος προυνικον. Haeres. 25, §. 4. 37, §. 6. Diese Bedeutung paßt durchaus, ohne daß man einen unzüchtigen Sinn hinein zu legen braucht, den vielleicht nichtswürdige Abarten dieser Sekten damit verbanden. Die Hinneigung der gesunkenen ψυχη von dem göttlichen Leben, für das sie bestimmt war, zur fremdartigen ὑλη, wurde von diesen Theosophen häufig als πορνεια bezeichnet. z. B. Julius Cassianus bei Clemens. Strom. l. III. p. 466. θειαν ουσαν την ψυχην ἀνωθεν ἐπιθυμια θηλυνθεισαν δευρο ηκειν εἰς γενεσιν και φθοραν. Die Achamoth war nun die erste allgemeine zur ὑλη hinabgesunkene Seele, die Ursache aller Vermischung der göttlichen Lebenskeime mit der ὑλη überhaupt. Also dieser Name sehr passend, sie von allen übrigen höhern Genien zu unterscheiden.

Die Barbeloniten nannten zwar den spiritus sanctus oder die Sophia selbst Prunicos. Aber diese hat bei dieser Sekte ganz denselben Charakter, welchen die Prunicos der Ophiten hatte. Weil sie in dem Pleroma keine Syzygia finden kann, sucht sie eine außer demselben und neigt sich zur ὑλη hin: „videntem reliqua omnia conjugationem habentia, se autem sine conjugatione, quaesisse cui adunaretur: et cum non inveniret, extendebatur et prospiciebat ad inferiores partes, putans hic invenire conjugem, et non inveniens exsiliit taediata quoque, quoniam sine bona voluntate Patris impetum fecerat. Iren. I, 29 — Zwar geht es aus Orig. l. VI. c. Celf. c. 34 et 35. vergl. mit Iren. l. I — III. 3. hervor, daß schon zu den Zeiten des Celsus dieser Name von Valentinianern auch dem Äon σοφια beigelegt wurde, aber in dem Valentinianischen System paßt diese Bedeutung auch hier, denn das παθος, in welchem die Sophia ihre rechtmäßige συζυγια verschmähend, sich unmittelbar mit dem Urvater vermischen wollte, wurde ja als die Quelle aller Übel angesehn. Wohl konnte dies also unter dem Bilde einer πορνεια dargestellt werden, und da das einfachere System der sogenannten Ophiten wohl älter seyn mag, als das feiner ausgesponnene valentinianische, so mag auch jene Bedeutung des Wortes πορν-

νικος die ursprüngliche gewesen und erst nachher von den Valentinianern auf ihre Sophia übertragen worden seyn. Erst von spätern Valentinianern wurde die Bedeutung dieses Namens noch weiter ausgedehnt auf alle mit Zeugungskraft begabten Äonen. Epiph. haeres. 31. §. 5.

Vielleicht könnte man in dem Wort Achamoth, wenn man es mit dem Bischof Hooper §. 35. s. Abhandl. von Jacham, als eine heftige Begierde, besonders der Schwangern bezeichnend, ableitete, eine Übersetzung des Namens προυνικος finden.

2) S. 233. Z. 20 u. d. f. Mit dem Versinken der Prunikos im Chaos sind zu vergleichen, Fetahil's Leiden (s. oben) in dem Cod. Nasar. Wie jene unbesonnen, (ἀπλως) indem sie von der Beschaffenheit des Chaos nichts weiß, sich in das Wasser hinabstürzt und erschrickt über die unerwartet ihrem Lichtwesen drohende Gefahr; so von dem Fetahil, v. 1. S. 179. da ihn Gabriel in das Chaos hinabgesandt hat, ohne ihm von der Natur desselben etwas zu sagen: In sedem infimam omnisque creaturae expertem, descendit, consistens vero in profundo luti abyssoque immersus, secum ita locutus est: quam ignis vivus mutatus, quam mutatus ignis vivus fuit.

In der lateinischen Übersetzung ist hier eine Zweideutigkeit, die eine doppelte Erklärung möglich macht. Es kann heißen: entweder sie suchte ihr eigenes von oben erhaltenes Lichtwesen vor der Vermischung mit der ὑλη zu sichern, und breitete deshalb eine Decke vor sich her aus, die zwischen ihrem Licht und dem Chaos eine Scheidewand machen sollte. Machinatam esse abscondere illud, quod erat desuper lumen; timentem ne et ipsum laedatur ab inferioribus elementis, quemadmodum et ipsa. Das Licht, das sie von oben erhalten hatte, wird von ihr selbst unterschieden, weil sie kein vollkommenes Lichtwesen war, wie es vorher heißt: sie wäre ganz in die Materie versunken, wenn sie nicht den ιχμας του φωτος gehabt hätte, vermöge dessen sie sich über das Chaos erhob und eine magische anziehende Kraft über dasselbe ausübte. Oder: sie fürchtete, daß das durch sie in Bewegung gebrachte in ho-

hen Fluthen sich aufthürmende Wasser des Chaos selbst bis zur Lichtwelt (desuper lumen) (das höhere Licht von ihrem eigenen unterschieden, wie es nach dem Sprachgebrauch des lateinischen Übersetzers wohl heißen kann) dringen werde, und sie breitete deshalb den Körper, der sich aus dem feinsten der Materie um sie gebildet hatte, als eine Decke vor jene aus. Dieser Erklärung steht freilich entgegen, daß nach dieser Lehre das vollkommene Lichtwesen über jede Berührung mit der ὕλη erhaben war, daß die ὕλη hier durchaus nicht als etwas thätiges, als die Lichtwelt angreifend, sondern nur durch das in sie hinabgefallene Licht angezogen erscheint. Die Sophia hatte selbst nicht die Kraft, sich wieder zur Lichtwelt zu erheben, wie konnte sie also befürchten, daß die ὕλη so weit sich erheben werde. Vergl. die Beschreibung der Weltbildung aus dem Chaos durch Fetahil. L. c. I, 67: „coeloque evecto firmamentum extendit."

Die Lehre der Barbeloniten, die ohne Zweifel nur ein besonderer Zweig dieser Sekte waren, (Theodoret giebt ihnen daher auch I, 13. den gleichbedeutenden Namen Ναασηνοι von Nachasch) drückt sich so über den Demiurgos aus: (την πρωτεικον) ἀποκυησαι ἐργον, ἐν ᾧ ἡν ἀγνοια και ἀυθαδεια (diese sein Wesen ausmachenden Eigenschaften werden hier personificirt.) Dies ἐργον ist der πρωταρχων (der erste unter den gleichartigen ἀρχοντες, den sieben Engeln), virtutem autem magnam abstulisse eum a matre. Diese virtus ist eben das πνευματικον, welches, weil er es mißbraucht, die Sophia nach und nach wieder an sich zu ziehen sucht. Der Sinn der Hervorbringung des bösen Geistes durch diesen Demiurgos ist hier am deutlichsten ausgedrückt. „Die ἀγνοια und ἀυθαδεια in ihm sich vermählend erzeugen die κακια und die einzelnen Laster werden als Ausflüsse des allgemeinen bösen Princips vorgestellt." —

3) S. 234. Z. 16. Die Grundidee: die Ursache alles Übels, die Neigung des Niedern, sich von dem Zusammenhange mit dem Höhern loszureißen und eine Welt für sich bilden zu wollen, diese Neigung einmal entstanden, muß sich immer weiter fortpflanzen und immer heftiger werden,

das Wesen dieser Welt ist nichts anders als ein niederes Leben, das sich von dem Zusammenhang mit dem höhern losgerissen hat und für sich unabhängig bestehen will. Diese Idee findet sich in allen verwandten theosophischen Systemen. Besonders findet sich viel ganz ähnliches in der Lehre der Sabier, z. B. I, 135. Die erste Veranlassung zur Entstehung dieser mangelhaften aus der ὕλη gebildeten Welt, die Bitte der drei Genien an die Juschamin: Da nobis de tua luce, ut deorsum fusis aquae torrentibus majestates tibi provocemus mundoque tibi parato, qui mundus et noster et tuus sit. In eo permansuri consideamus atque Genios, qui et nostri et tui sint, ci conformemus. Ita nomen vitae primae non memorabitur.

Jetahil, der erste, den Abatur, einer jener drei Genien, aus dem Abdruck seines Lichtwesens in der ὕλη gebildet hatte, sagt nun, indem er zum Chaos hintritt: I, 233. Etiam ego Genios procreabo et coram collocabo, ut meus pater me provocavit, und durch sein Wort werden erschaffen die sieben Sterne, entsprechend den sieben Sterngeistern der Ophiten, welche wie diese über die Welt herrschen und sie von allem Zusammenhang mit der Lichtwelt losreißen wollen, ihren Erzeuger selbst nicht anerkennen.

4) S. 235. Der Hauptgedanke bei der Menschenbildung ist auf alle Fälle, daß Jaldabaoth die Engel von der Betrachtung der höhern Welt ganz abziehen und sich von ihnen als den höchsten Gott wollte anbeten lassen, indem er sie aufforderte, von ihm selbst sich ein Bild zu machen, das der beständige Gegenstand ihrer Verehrung und Bewunderung seyn sollte. In der Erzählung des Irenäus sind noch mehrere merkwürdige Züge, die in der einfachern des Epiphanius fehlen. Da Jaldabaoth sich für den höchsten Gott ausgiebt, ruft ihm die Sophia von oben herab: Lüge nicht, über dich erhaben ist der Allvater, der erste Mensch, und der Mensch, Sohn des ersten Menschen. Diese Stimme bringt die Engel in Bewegung, aus Furcht sie möchten dadurch auf die höheren Mächte aufmerksam gemacht werden, sucht sie Jaldabaoth davon abzuziehen, indem er sie auffordert, zur Darstellung eines Bildes von

ihm sich zu vereinigen und ihrer eignen Schöpferkraft sich dabei bewußt zu werden. Aber der Mensch statt damit zufrieden zu seyn, den ersten Platz nach dem Jaldabaoth einzunehmen, wozu ihn dieser vermuthlich bestimmt hatte, und sich von den Engeln selbst als das Ebenbild ihres Schöpfers verehren zu lassen, (gleichwie in dem höchsten Lichtreich auf den Allvater als den ersten Menschen der ihn abbildende zweite Mensch, seine ἔννοια, folgt, sollte Adam als die Enthymesis des Jaldabaoth der erste nach diesem seyn), erhob sich sogleich zu seinem Urbilde dem höchsten Wesen und erkannte dieses mit Danksagung als seinen wahren Schöpfer. Hier ist ein Widerspruch, sowohl in der Darstellung des Irenäus als des Epiphanius. Schon jetzt gleich soll der erste Mensch sich seines Ursprungs bewußt geworden seyn und sich über den Jaldabaoth erhoben haben, und doch soll er erst durch die Frucht von dem Baume des Erkenntnisses zu diesem Bewußtseyn geführt worden seyn, welche Frucht Jaldabaoth eben um dies zu verhindern ihm verboten hatte. Vermuthlich haben also beide hier das System der Ophiten nicht recht aufgefaßt. Mosheims Auskunft diesen Widerspruch zu heben, scheint mir zu willkührlich, vielleicht ist folgendes Verbindungsmittel der Denkweise dieser Leute angemessener. Adam drückte in seiner ganzen Erscheinung etwas Höheres über die Gränzen dieser Schöpfung hinausgehendes aus, ohne sich dessen noch bewußt zu werden. Jaldabaoth will ihn nun eben durch den Genuß der Verehrung, welche ihm die ganze Schöpfung erweiset, und durch den Reiz der herrlichen Umgebung in dem ätherischen Paradiese bezaubern, daß er zu diesem Bewußtseyn nicht gelangen könne. Er erzeugt ferner die Eva, die durch das Verwandte (er hatte ihr deshalb auch von dem πνευματικον wie dem Adam etwas mitgetheilt, das liegt in den Worten: de sua Enthymesi, aus dem πνευματικον seines eigenen Wesens, eduxisse feminam) den Adam anziehen sollte, daß er sich mit ihr vermähle und dadurch ganz in das Reich des Jaldabaoth gebannt werde, sein Geschlecht in demselben fortpflanze. Aber die Sophia wußte dies zu verhindern, indem sie durch ihre unsichtbar wirkende Kraft den göttlichen Samen der

Eva an sich zog. Die Eva kann nun den Adam nicht mehr durch ihre Reize bezaubern, weil sie nichts seiner höheren Natur verwandtes in sich hat. Die Engel aber verlieben sich in Eva's Schönheit und zeugen mit ihr ein neues Geschlecht von Engeln. So wird wenigstens der Wunsch des Jaldabaoth, sein Geschlecht fortzupflanzen, erfüllt, und er glaubt auch das höhere Geschlecht der Menschen mit den Engeln zu vermischen, den geistigen Samen in diesen zu verbreiten, da ihm jene Handlung der Sophia nicht bekannt war. Die Eva von den Engeln als ihre Mutter verehrt, stellt die erste göttliche Lebensverbreiterin in dem Pleroma dar, die erste Frau. Jaldabaoth hofft auch seine Absicht ihrer Verbindung mit dem Adam noch zu erreichen und so vollends zum Ziel zu gelangen, eine unabhängige Schöpfung zu gründen und die erste Tetras ganz zu verbergen. (Ich stimme hier der Art wie Mosheim die Erzählung des Irenäus ergänzt bei, wie auch der offenbar verdorbene Text c. 30. §. 7. ursprünglich gelautet haben möge.) Aber der listige Ophiomorphos vereitelt seinen Plan, indem er durch die verbotene Frucht die Menschen zum Bewußtseyn ihrer Abkunft und ihrer Bestimmung bringt. Es ist nicht klar, wie diese Sekte die Erzählung der Genesis hier erklärte, ob nicht etwa allegorisch. Die eigentlichen Ophiten wenigstens, welche die Schlange für ein Symbol oder eine verhüllte Erscheinung der Weltseele hielten, erklärten ohne Zweifel das Ganze allegorisch, und es hieß ihnen weiter nichts als: Indem die Seele der ganzen Natur dem in bewußtloser Unschuld, (was jene starken Geister für einen Zustand armseliger Beschränktheit hielten), befangenen Menschen sich offenbarte, wurden ihm die Augen seines Geistes geöffnet, er wurde inne, wie alles Leben in ihm, in der Welt um ihn her, nur Eins sey, Eine Seele überall und diese Seele von dem Licht in ihm selbst nicht verschieden, und in diesem hohen Bewußtseyn verachtete er die beschränkenden Engel. cf. Epiph. h. 37. §. 5. Das ihm aufgegangene Naturlicht leitete ihn nun auch in allen Sachen des Lebens, ließ ihn die Eigenschaften der Dinge in der Natur recht erkennen und gebrauchen. Mani erklärte die Erzählung auch so, daß das böse Princip den Menschen, gleich den

übrigen Thieren, nicht zum Bewußtseyn seiner über die Materie erhabenen Lichtnatur wollte kommen lassen, sondern in thierischer Stupidität ihn erhalten, bis ihm die Schlange, ein Lichtengel, die Augen öffnete. S. diese Stelle aus der Schrift Mani's oder eines Manichäers: περι της πρωτοπλαστιας ap. Tit. Bostr. p. 138. „την ἐντολην δεδοσθαι μεν εἰς ἐπιβουλην του ἀνθρωπου προς της κακιας και ὀυδενος ἑτερου, ὠφελησθαι δε τα μεγιστα τον ἀνθρωπον πεισθεντα τη συμβουλη του ὀφεως, ὀν ἀγγελον εἰναι του ἀγαθου διοριζεται, τυφλος μεν γαρ ἠν, γευσαμενος δε του ἀπηγορευμενου εἰδεν ἑαυτον ὀτι γυμνος ἠν και σκεπη τη ὐρεθεισῃ κατ' ἐχρησατο και ἐγνω το ἀγαθον τε και κακον."

Was das Paradies, in dem Adam gebildet worden, betrift, so verstanden überhaupt die Valentinianer und daher auch wohl die Ophiten darunter die Region des vierten Himmels oder das Reich des vierten Engels nach dem Demiurgos (vielleicht aus II. Cor. 12, 7. schließend), wobei es doch auffallend ist, daß sie nicht den dritten setzten, wenn sie nicht etwa von jener Stelle eine andre Lesart hatten, daher konnte Adam, bevor er in die aus dem gröbsten Stoff der ὑλη gebildete Erde hinabgeworfen wurde, nichts Hylisches an sich haben. v. Didask. Anatol. p. 797. Col. I, 68. ἐν τῳ παραδεισῳ τῳ τεταρτῳ ὐρανῳ δημιουργειται, ἐχει γαρ χοικη σαρξ ὐκ ἀναβαινει. cf. Iren. l. I. c. v. §. 2. τον παραδεισον ὐπερ τριτον ὐρανον ὀντα τεταρτον ἀγγελον λεγουσι δυναμει ὐπαρχειν και ἀπο τουτου τι ἐιληφεναι τον ἀυτον, διατετρεφοτα ἐν ἀυτῳ."

5) S. 235. Z. 8. Die Idee, daß der Mensch dazu bestimmt sey, das Bild eines höhern Daseyns in dieser Welt zu offenbaren, findet sich unter verschiedenen Formen in den orientalischen Theosophieen. Nach der Lehre Mani's vereinen die Fürsten der Finsterniß alles von ihnen an sich gerissene und in ihren Naturen zerstreute Licht in dem nach einem aus dem Lichtreiche ihnen vorschwebenden Bilde geschaffenen Menschen, um dieses Licht an die Erde zu bannen, daß es ihnen nicht wieder entzogen und zur Lichtwelt zurückgeführt werde. Aber nach den weisen Anordnungen des Lichtkönigs wird nun gerade die menschliche Natur

das Medium, wodurch die Rückkehr der gefallenen Lichtkeime zum Lichtreich befördert wird. Siehe unten bei Saturnin.

Nach der Lehre der Zabier wurde der Mensch, das Lichtreich zu offenbaren und zu verherrlichen, in dasselbe einst selbst einzugehn bestimmt, den Engeln des Feuers, den Sterngeistern, die sich der Herrschaft über die Welt anmaßen, entgegengestellt. Wie hier von den Engeln des Jaldabaoth gesagt wird, heißt es Cod. Nasor. p. 191. Vol. I. daß weder die Sterngeister noch Fetahil den von ihnen gebildeten Menschen die Kraft geben können, aufrecht auf den Füßen zu stehen, bis auf die Bitte Fetahil's ein Strahl des höchsten Lichts an den Vater der Genien hinabgesendet wird, den Adam zu beseelen. Aber die sieben Sterngeister wenden nun alle mögliche Zauberkünste an, um das erste Menschenpaar an sich zu ziehen und von dem Lichtreich abzuführen. cf. p. 207. Nach der Lehre der Bogomilen hatte der gefallene Satanaël, der vermöge seiner Abstammung noch Schöpferkraft besaß, den Adam geschaffen, vermogte aber nicht ihm eine lebendige Seele zu geben, er bat daher den höchsten Vater, ihm einen Funken seines Geistes mitzutheilen, um ihn aufzurichten. Der Vater erbarmt sich des Menschen und theilt ihm diesen göttlichen Funken mit. Wegen der Vorzüge, die der Mensch dadurch erhält, wird Satanaël selbst neidisch und sucht deshalb die Menschen zu verführen.

Eine Parthei der Catharer des Mittelalters nannte auch die Sterngeister als Adams Feinde, v. Moneta adv. Catharos. ed. Ricchini 113. Adamum factum coelestem incidisse in manus solis et lunae et stellarum tenebrasarum prius et spoliasse (eas) Spiritum Adae luce visibili, mit diesem Licht werden die verklärten Menschen nach dem Ende der Welt wieder bekleidet werden. p. 382.

6) S. 236. Z. 17. Nach Irenäus streiten die Engel mit dem Jaldabaoth über die Herrschaft und im Ingrimm darüber blickt er in die Hefen der Materie hinab, und erzeugt den Schlangengeist und allen irdischen Lebenshauch mit ihm. Da die Ophiten der Erzählung der Genesis

folgten, war es wohl am natürlichsten, daß sie den Ophiomorphos zuerst da entstehn ließen, wo sie ihn dort erwähnt fanden. Zu vergleichen die Bildung Fetahil's durch den Abatur. Cod. Nasor. I. p. 309.: Abatur in aquam nigram prospexit fictusque extemplo filius sui imago in aqua nigra.

Die Ophiten gaben dem Ophiomorphos den Beinamen Sammaël und Michaël. Der erste wurde auch von den jüdischen Rabbinen unter die Beinamen des durch die Schlange wirkenden oder dargestellten bösen Geistes, des Fürsten aller Teufel gerechnet. Siehe Eisenmenger entd. Judenthum Theil I. c. 18. S. 820. Maimonides More Nevochim vers. Buxtors. P. II. c. 30. p. 280. und über die Zusammensetzung der Namen der bösen Geister mit El überhaupt Lorsbach Museum für biblische und orientalische Literatur S. 88. Wie die von der Eva mit den Engeln erzeugten bösen Geister werden, eine ähnliche Lehre bei den Juden. Eisenmenger S. 414.

7) S. 240. Z. 12. Auch nach der Lehre der Zabier werden alle falsche Religionen von den sieben Sterngeistern, welche die falschen Lehrer und Propheten begeistern, abgeleitet, und der erste derselben, der Sonnengeist, Adonai, (welcher auch einer der sieben Sterngeister der Ophiten ist, verkündigt von Esaias, Ezechiel, Jeremias und Daniel) ist der Gott der Juden.

Auch unter den spanischen Juden im funfzehnten Jahrhundert finden wir diese die Stiftung der Religionen von den Sterngeistern ableitende Lehre. „Abraham und die Propheten seyn durch den Spiritus Saturni, Christus durch den Spirirus Mercurii beseelt worden, Jupiter, die Sonne und Mercur hätten vereint mit einander die Religion der Christen hervorgebracht, die Hostie habe eine runde Gestalt, als ein der Sonne dargebrachtes Opfer.“ Siehe das von dem Franciskaner Alphonsus de Spina im Jahre 1459 geschriebene Fortalicium fidei ed. Norimberg. 1494. lib. II Considerat. II. p. 55.

Diese Vorstellung, daß ein höherer Geist den von den Sterngeistern beherrschten Propheten, manches Höhere, auf den wahren Erlöser sich Beziehende eingegeben habe, findet sich auch wieder bei den Catharern des Mittelalters.

v. Moneta l. I. c. I. Die Schriften der Propheten werden eingetheilt in das was ihnen de spiritu proprio, de spiritu maligno und de spiritu sancto eingegeben worden S. 218. Der böse Geist habe die Propheten gesendet, aber zuweilen vom heiligen Geiste getrieben, hätten sie von Christo geweissaget, ohne es selbst zu verstehen. Wenn sie aber von Krieg und Pestilenz gesprochen, seyn sie durch den bösen Geist gettieben werden.

8) S. 241. Z. 18. Die Ansicht dieser Gnostiker von Johannes dem Täufer findet man bei Epiphan. haeres. 26. c. 6. et sqq. genauer dargestellt. Sie führten Matth. XI. besonders für ihre Meinung an: ὅτι οὐκ ἦν τελειος ὁ Ἰωαννης· ἐνεπνειετο γαρ ὑπο πολλων πνευματων κατα καλαμον τον ἐφ' ἑκαστῳ ἀνεμῳ κινουμενον. και ὁτε μεν ἠρχετο το πνευμα τοῦ ἀρχοντος, ἰουδαισμον ἐκηρυττεν· ὁτε δε το πνευμα το ἁγιον, περι χριστου ἐλαλει. Eben so dachten viele Catharer von Johannes. v. Moneta p. 228.: „Quando a spiritu sancto cogebatur aliquid dicere de Christo, tunc quasi cognoscens loquebatur quando vero spiritus sanctus subtrahebat se ei, tacebat ignorans quid diceret. Sie hatten alle von Johannes handelnde Stellen zusammengestellt, und suchten daraus ihre Meinnung zu beweisen.

9) S. 242. Z. 10. v. u. Die Stelle beim Irenäus· videntes autem discipuli resurrexisse eum, non eum cognoverunt, sed ne ipsum quidem Jesum, cujus gratia a mortuis resturrexit. Selbst Jesus erkannte zuerst den Christus nicht, durch dessen Macht er erweckt war, daher mußte erst nachher die Sensibilitas (ἐνθυμησις) zu ihm herabsteigen nnd ihn erleuchten.

10) S. 243. Z. 10. Die Stelle Christo sedente ist, wie schon Mosheim bemerkt, offenbar fehlerhaft.

11) S. 250. Über die Hüllen, mit welchen die Seele in den verschiedenen Sphären sich bekleidet, und die Wiederablegung derselben bei der Rückkehr in ihr himmlisches Vaterland, cf. Synes. de Insomniis p. 140. et seq.

δανειζεται ἀπο των σφαιρων ἡ πρωτη ψυχη κατιουσα και ωσπερ σκαφους ἐπιβασα τῳ σωματικῳ κοσμῳ συγγινεται, und beſonders Hermes Trismegist p. 11. wo es von dem ἀνοδος της ψυχης heißt: οὑτως ὁρμᾳ λοιπον ἀνω δια της ἁρμονιας. και τῃ πρωτῃ ζωνῃ διδωσι την αὐξητικην ἐνεργειαν, και την μειωτικην, και τῃ δευτερᾳ την μηχανην των κακων, δολον ἀνενεργητον, και τῃ τριτῃ την ἐπιθυμητικην ἀπατην ἀνενεργητον, και τῃ τεταρτῃ την ἀρχοντικην προφασιαν ἀπλεονεκτητον, και τῃ πεμπτῃ το θρασος το ἀνοσιον και της τολμης την προπετειαν, και τῃ ἑκτῃ τας ἀφορμας τας κακας του πλουτου ἀνενεργητους, και τῃ ἑβδομῃ ζωνῃ το ἐνεδρευον ψευδος, και τοτε γυμνωθεις ὑπο των της ἁρμονιας ἐνεργηματων γινεται ἐπι την ὀγδοατικην φυσιν. cf. Macrob. in Somn. Scipion. l. I. c. 12.

12) S. 252. Z. 18. Die Vorſtellung von dem durch Chriſtum wieder mitgetheilten Balſam vom Baum des Lebens, ſ. Evangel. Nicodem. c. 19. Adam erhält, da er den Seth zu den Pforten des Paradieſes ſendet, um von dem Lebensbalſam ihm zu holen, die Antwort: „eum nullo modo poteris accipere nisi in novissimis diebus.“

13) S. 252. Z. 6. Vergl. Evangel. Nicod. c. 26. Wo Chriſtus dem Schächer ſagt, er ſolle dem die Pforten des Paradieſes bewachenden Engel nur das Zeichen des Kreuzes zeigen, ſo werde er ihn einlaſſen. — Ueber das durch die Taufe der Seele mitgetheilte göttliche Siegel oder Gepräge, vergl. Cyrill. Hierosol. Catech. I. p. 3. Die Aufrichtiggläubigen erhalten bei der Taufe von Gott την σωτηριωδην σφραγιδα, ην τρεμουσι δαιμονες και γινωσκουσιν ἀγγελοι, ἱνα οἱ μεν φυγωσιν ἐλασθεντες, οἱ δε παρεπωσιν, ὡς οἰκειοι. Und iſt dies dann richtig verſtanden nicht wahr? Läßt es ſich nicht mit Recht ſagen, daß durch die Taufe des heiligen Geiſtes, die Wiedergeburt zu einem heiligen Leben durch den Geiſt des Chriſtenthums oder den heiligen Geiſt die Seele zur Theilnahme an einem göttlichen Leben gelange, wodurch ſie einer verwandten heiligen Geiſterwelt einverleibt oder angeſchloſſen und über Alles was zum Reiche des Böſen gehört, ſiegreich gemacht werde?

II. Über den Saturninus.

Einen eigenthümlichen Stamm gnostischer Systeme erkennen wir in den Lehren des Saturninus, der unter dem Kaiser Hadrian zu Antiochia lebte. (Nach dem Bericht des Hegesippus ap. Euseb.) Die Hauptnachrichten geben Iren. I, 24. Tert. d. A. c. 23. Theodoret. I. 13, welche alle dem Irenäus gefolgt sind. Nur Epiphanius scheint aus eigenen Quellen geschöpft zu haben; aber in seinem Bericht ist eine Lücke. Die mangelhaften, unvollständigen Nachrichten machen es allerdings nicht möglich, das System dieses Mannes erschöpfend zu entwickeln. Er kam mit den übrigen Gnostikern überein in dem Dualismus. An die Spitze des Lichtreichs stellte er als den Urquell alles Guten einen unbegreiflichen, in seinem Wesen verborgenen Gott (Θεος ἀγνωστος, ἀκαταλληπτος, ἀκατονομαστος); dann die δυναμεις του ὀντος, die Geisterwelt sich stufenweise entwickelnd, und immer weiter von dem ersten Gliede der Kette sich entfernend, auf der niedrigsten Stufe der Lebensentwicklung die sieben ἀγγελοι κοσμοκρατορες, die Geister der sieben Sterne (s. oben) Urheber der ganzen sichtbaren Schöpfung, nach ihren verschiedenen Theilen, daher die verschiedenen Arten der Er-

zeugniſſe, welche unter den beſondern Einflüſſen dieſes oder jenes Geſtirns ſtehen, (τον κοσμον δε κατα μεριτειαν ἑκαστου ἀγγελου πεπληρωσθαι). Dieſe Region des Daſeyns war von dem Höchſten ganz getrennt, nur ein Schein von dem höchſten Lichte ſchien zu den Engeln hinab, dieſer Schein des Lichts von oben erfüllte ſie mit Sehnſucht nach demſelben, ſie wollten es ſich aneignen, waren aber zu ſchwach dazu, es ſchien das Licht und entfernte ſich wieder, wenn ſie es erfaſſen wollten, (die Sehnſucht nach dem Göttlichen, das dem Geiſte vorſchwebt und ſich doch immer wieder demſelben zu entziehen ſcheint.) Die Engel vereinigen ſich daher, dieſe höchſten Lichtſtrahlen feſtzuhalten in ihrer Schöpfung durch ein nach dieſem Licht entworfenes Bild, (über dieſe Idee ſ. oben.) Aber das Gebilde der Engel kann ſich nicht zum Himmel erheben, es fällt zur Erde nieder, und kriecht zur Erde wie ein Wurm, ein Verſuch das Höchſte im Menſchen, den Geiſt mit der niedern Natur zu vereinbaren, dieſer ein Werk der niedern Geiſter, der niedern Schöpfung angehörend; das Höchſte im Menſchen kann nur von dem Urquell des Lebens ſelbſt kommen. Der höchſte Vater den ohnmächtigen Menſchen bemitleidend, als nach ſeinem Bilde geſchaffen, theilt, ihm einen Funken ſeiner eigenen Lebenskraft mit, dieſer Lichtfunken über die ganze Schöpfung, in der er ſich gefangen findet, erhaben,

nun erst wird der Mensch beseelt. (Die Geschichte lehrt, daß der Mensch nimmermehr aus dem Schlamm der Erde sich hervorarbeiten und durch seine eigene Kraft zum Himmel aufwärts sich erheben, zum wahren menschlichen Daseyn gelangen kann, er kriecht zur Erde wie das Thier, bis der höhere Lebensfunken, den Gott der Menschheit mitgetheilt, durch die Überlieferung solcher, in denen er bereits entzündet ist, auch zu ihm gelangt, und das verborgene göttliche Leben in ihm wecket. Die ganze Geschichte, welche dies bezeugt, spricht gegen den Naturalismus). Saturnin suchte seine Lehre von der Menschenbildung aus der Genesis abzuleiten, c. I. v. 26. waren ihm die Elohim die Engel. Das Wort, unserm Bilde, in der Genesis paßte freylich nicht zu seiner Erklärung, Epiphanius beschuldigte ihn, absichtlich das κατ' ἡμετεραν ausgelassen zu haben in dieser Stelle fand er die Bildungsgeschichte des irdischen Menschen, c. II. aber hielt er den Namen Jehovah's für die Bezeichnung des höchsten Gottes, der das πνευμα ζωης dem Menschen einhauchte. Dieser göttliche Lebenskeim soll in der Welt sich selbstständig entwickeln und nach einer bestimmten Zeit zum Urquell zurückkehren (nach Epiphan. ἀναχωμισθηναι χρονοις τισι). Nach der Darstellung der Alten könnte es zwar scheinen, daß Saturnin den Satan mit den weltschöpferischen Engeln, als beide dem Prin-

cip des Bösem angehörend, in Eine Classe gesetzt habe; da er aber nach dem Bericht des Irenäus den Satan für einen gegen dieselben, besonders den Gott der Juden feindseligen Engel erklärte, so läßt sich wohl schließen, daß er die niedern astralischen Geister als mangelhafte schwache mit dem Höheren unbekannte Wesen, die etwas Eigenes hervorbringen wollten, von dem eigentlich bösen Princip dem Satan und der ὑλη charakteristisch unterschieden habe. Jene wollen etwas bilden, obgleich zu schwach das Rechte hervorzubringen, dieser will nur vernichten, sein Princip ist das der Organisation und Bildung Widerstrebende. Der Satan bekriegt beständig das Reich des Göttlichen, er stellt den Menschen, die den höhern Lebensfunken in sich haben, entgegen solche, die nur seine Organe sind, nur von den blinden Begierden getrieben werden, die Dew's = oder Kharfestermenschen. Da nun jene Gott durch den höhern Lebensfunken verwandten Menschen theils gefangen gehalten wurden von dem beschränkenden Gesetze der sublunarischen Welt und besonders des Gottes der Juden, von der andern Seite im beständigen Kampfe waren mit den Dämonen und den durch sie beseelten Menschen, sendete der Ewige, nach einem mit seinen Kräften gehaltenen Rath (κατα γνωμην των δυναμεων Epiph.) seine höchste δυναμις zu den Menschen hinab, ein Wesen ohne Körper und ohne Form.

Theo=

Theodoret glaubte einen Widerspruch darin zu finden, indem Saturnin den Soter nicht allein ἀγεννητος, sondern auch ἀγεννητος nannte, und doch zugleich den höchsten Gott ihm zum Vater gab. Hätte dies Saturnin wirklich in diesem Sinn gesagt, so wäre es merkwürdig, Saturnin würde zu der Classe derjenigen gehören, deren Lehre allerdings von einem gemeinschaftlichen Stamme abzuleiten scheint, die denselben Gott in Rücksicht auf sein verborgenes Wesen den Vater, als sich offenbarend den Sohn nannten und jeder Art von Hypostasirung widersprachen. Aber es entsteht nur zu leicht der Argwohn, daß Theodoret, der wohl keine eigene Nachrichten hatte, sich durch den Mißverstand einer Stelle des Irenäus habe verleiten lassen. Dieser nennt den Heiland nach Saturnin's Lehre ἀγεννητος und versteht wohl nichts anders darunter cf. Epiph. de Saturnin. §. XI und I. als nicht vom Weibe geboren.

Viele von den Anhängern des Saturnins enthielten sich der Ehe und des Fleischessens, um aller Berührung mit der Materie, als Sitz und Princip des Bösen, sich zu entziehen; vielleicht führten aber nicht alle Mitglieder dieser Sekte ein so streng ascetisches Leben, sondern nur die höchsten Esoteriker, wie die Electi der Manichäer, welche ihre Priesterkaste waren.

Anmerkungen.

1) S. 270. Z. 16. Keime jener Idee von der Menschenbildung kann man schon bei Philo finden. Er betrachtete den Geist im Menschen als das ihn von den Thieren Unterscheidende, mit denen er die ψυχη ζωτικη oder ἀλογος gemein hat. Das Wesen des νους ist πνευμα θεου, das unmittelbar als Gottes Bild der Seele Mitgetheilte, wodurch sie allein zum Gedanken Gottes erhoben wird. Die zur Vergleichung merkwürdige Stelle ist in dem Buche: quod deterior potiori insidiari solenat p. 170 et sq., wo er die Frage, wie der Mensch die Idee des unsichtbaren Gottes erhalten habe, so beantwortet: „λογισαμενος μεγαλα ὀνησειν το δημιουργημα, ει λαβοι δημιουργησαντος ἐννοιαν, ἀνωθεν ἐνεπνει της ἰδιου θειοτητος — ινα μηδ' ὁ περιγειος χαρος ἐικονος ἀμοιρηση θεου. — Der menschliche Geist sey θειας και ἐυδαιμονος ψυχης ἐκεινης ἀποσπασμα, ὀυ διαιρετον, τεμνεται γαρ ουδεν του θειου κατ' ἀπαρτησιν, ἀλλα μονον ἐκτεινεται. — Philo erklärt de mundi opif. p. 16. den Plural bei der Menschenbildung durch Gott daraus, weil dieser nicht den ganzen Menschen allein und unmittelbar gebildet habe, sondern die niedern Theile der menschlichen Natur niedern Mächten zu bilden übertragen, de profug. 460. Gott sprach zu seinen δυναμεις, αις το θνητος ἡμων της ψυχης μερος ἐδωκε διαπλαττειν, μιμουμεναις την ἀυτου τεχνην. — Offenbar schwebte hier dem Philo die Stelle Plat. Tim. 325, vor, wo der höchste Gott nur das Göttliche im Menschen mittheilt, den Göttern übergiebt το θνητον προσυφαινειν. —

2) S. 271. Z. 17. Auch Mani ließ die Genesis als historische Urkunde gelten, obgleich er nicht das höchste gute, sondern das böse Princip für die wirkende Ursache in dieser Geschichte hielt. v. Tit. Bostr. ap. Basnag. pag. 137.

Man vergleiche mit dieser Darstellung in Mani's epistola fundamenti die Anrede des Fürsten der Finsterniß an

seine Mächte, wodurch er sie auffordert, alles Licht das sie an sich gerissen hatten, zu vereinigen, um das Bild des himmlischen Menschen der Lichtwelt in ihr finsteres Reich zu bannen: „Quid vobis videtur maximum hoc lumen, quod oritur? Intuemini quemadmodum polum movet, concutit plurimas potestates. Quapropter mihi vobis opus est. Aequum est, id quod in vestris viribus habetis luminis praerogare, sic quippe illius magni, qui gloriosus apparuit, imaginem fingam, per quam regnare poterimus, tenebrarum aliquando conversatione liberati.“ v. de natura boni c. 46.

III.

Marcion und seine Schule.

A. Marcion.

Marcion unterschied sich in seiner ganzen Geistesrichtung von allen, welche zu der allgemeinen Classe von Gnostikern gerechnet werden; es war bei ihm nicht, wie bei diesen das spekulative, sondern vielmehr das religiöse und praktische Interesse das vorherrschende, das Herz hatte an der Bildung seines Systems weit mehr Antheil, als die Einbildungskraft und die Spekulation. Er wollte nicht das Christenthum durch die aus andern Religionen und Theosophieen entlehnten Ideen aufhellen und vervollständigen; sondern er war voll von dem Bewußtseyn, daß sich in keiner Philosophie und Religion etwas dem Christenthum ähnliches finde, die herrschende Idee seines Lebens und seines Systems war der ihn beseelende Gedanke, daß der heilige Gott, der Gott voll Liebe und Barmherzigkeit, der in Christo als dem Erlöser des in Elend versunkenen Menschen erschienen, weder in einer frühern Religion sich

geoffenbart, noch durch die Natur oder Vernunft dem Menschen sich zu erkennen geben und nahe bringen konnte. Er hatte also die feste Überzeugung, daß das Christenthum die einzige Offenbarung Gottes sey, er wollte nur die christliche Lehre, welche er durch fremdartige, die Idee des heiligen Gottes voller Barmherzigkeit und Liebe verdunkelnde Beimischungen verfälscht glaubte, in ihrer ursprünglichen Reinheit wieder herstellen. Als Quelle der reinen christlichen Religionserkenntniß sah er nicht eine Geheimlehre an, keine Art mündlicher Überlieferung, deren Ansehn er vielmehr bekämpfte; sondern die authentischen Urkunden von dem Leben und der Lehre Christi und dem Unterricht seiner wahren Jünger. Um diese Urkunden von fremdartigen Zusätzen zu sondern, wandte er Critik an, womit sich die in der Contemplation lebenden Gnostiker sonst wenig zu beschäftigen pflegten, freilich eine unvorsichtige und übermüthige Critik, und dies nicht aus Mangel an Ehrfurcht vor den heiligen Urkunden, sondern weil sie, wie es in einem unkritischen Zeitalter nicht leicht anders seyn konnte, mehr durch dogmatische Vorurtheile als historische Nachforschungen geleitet war, und überhaupt keinen festen Regeln folgte, wie denn damals keine solche vorhanden waren. Jene Urkunden wollte er nach ihrem buchstäblichen Sinne aus sich selbst erklären; sein

hermeneutisches Princip war dem der übrigen Gnostiker durchaus entgegengesetzt. Diese stellten der fleischlich buchstäblichen Bibelerklärung ihrer heftigsten Gegner, der Chiliasten, eine willkührlich allegorische, wie sie in allen theosophischen Schulen herrschte, entgegen. Marcion aber bekämpfte die allegorischen Deutungen und vertheidigte das Festhalten an dem buchstäblichen Sinne, welchen er richtiger und reiner aufzufassen verstand, als die ungebildeten Chiliasten. Zwar konnte er zu dieser hermeneutischen Richtung wohl schon veranlaßt werden durch seine Polemik gegen die typische Erklärung des alten Testaments, aber es ist nicht zu erweisen, daß er zuerst dadurch zu jener hermeneutischen Richtung veranlaßt wurde. Es war ihm sehr darum zu thun, auch bei der Erklärung des neuen Testaments derselben zu folgen, er behauptete, daß nur diejenigen Reden Christi allegorisch gedeutet werden dürften, welche deutlich eine Parabel enthielten. Besonders besorgt um die Reinheit und Strenge der christlichen Sittenlehre, erklärte er, daß alle Vorschriften Christi nach dem in den Worten liegenden Sinne verstanden und beobachtet werden müßten.

Aber Marcion konnte unter den damaligen Zeitverhältnissen seine vermeinte Wiederherstellung der ursprünglichen christlichen Lehre, welche ihm das Wichtigste war, nicht vollfüh-

ren, seine Ansicht von dem Verhältnisse des Christenthums zum Judenthum, welche diesem Werk nothwendig zur Grundlage dienen mußte, nicht behaupten, ohne sie auf besondre spekulative der Kirchenlehre entgegengesetzte Principien zu stützen. Diese scheinen ihm also gar nicht Hauptsache, sondern Mittel für einen höhern Zweck gewesen zu seyn.

Da demnach Marcion eine so ganz andre Richtung, einen so ganz andern Geist in seinem System zeigt, als die übrigen Gnostiker, so läßt dies natürlich darauf schließen, daß er auf einem ganz andern Wege zur Bildung dieses Systems gekommen war, und dies müßte durch den Gang seines Lebens klar werden; aber leider haben wir darüber so wenige und so kümmerliche Nachrichten, daß uns nichts übrig bleibt, als aus dem Begriff, den wir uns aus den wenigen Bruchstücken von dem eigenthümlichen Geist dieses merkwürdigen Mannes machen können, auf die genetische Bildung seines Systems zu schließen.

Marcion, im Anfange des zweiten Jahrhunderts geboren, war der Sohn eines Bischofs von Sinope im Pontus, und soll Presbyter dieser Gemeinde geworden seyn. Er zeichnete sich aus durch glühenden Eifer für christliche Frömmigkeit und streng ascetisches Leben, er gehörte vielleicht zu der Classe derjenigen, die damals ἀσκηταὶ und Continentes genannt wur-

den, im Cölibat lebten, und aller erhitzenden Speisen und Getränke sich enthielten und ihre sinnlichen Bedürfnisse so viel wie möglich beschränkten, um desto ungestörter und freier, ganz der Betrachtung der göttlichen Dinge und der Wirksamkeit für die Religion zu leben, mit dem was sie durch ihr strenges Leben erübrigten, ihre leidenden Brüder zu unterstützen. Als Beweis der thätigen, christlichen Liebe Marcions wird ein Geldgeschenk angeführt, das er seiner Gemeinde darbrachte. Das ist Alles, was wir von Marcions Leben erfahren, bis wir hören, daß ihn sein Vater von der Kirchengemeinschaft ausschloß. Es wäre nun, um der genetischen Bildung seines Systems nachzuforschen, das Wichtigste zu wissen, warum er hier zuerst angefeindet und von einer Gemeinde ausgestoßen wurde.

Aber eben darüber wird nichts Zuverlässiges gemeldet. Daß ein sittliches Vergehen der Grund gewesen, sieht der Gemüthsart dieses Mannes am wenigsten ähnlich und wird auch von keinem sichern Gewährsmann berichtet. Schon früher würde ihm dies von seinen Gegnern vorgerückt worden seyn, wenn irgend etwas davon gegründet wäre. Vermuthlich wurde er schon damals als Irrlehrer ausgestoßen; aber es frägt sich, ob er schon damals das theosophische System entworfen hatte, das später von ihm behauptet wurde. Nach dem was

wir über die Geistesrichtung dieses Mannes bemerkt haben, ist es wahrscheinlich, daß seine ersten theologischen Ansichten unmittelbar aus ihm selbst hervorgingen, die spekulativen Principien, durch die er sie begründete, wurden vielleicht erst später von ihm aus einer andern Quelle entlehnt. In der Gegend, wo er lebte, konnte er wohl nicht leicht mit den orientalischen Systemen bekannt werden, in Rom erst, wo alle Sekten zusammenkamen, soll er den syrischen Theosophen Cerdon kennen gelernt haben und sein Schüler geworden seyn. Alles dies macht es also wahrscheinlich, daß Marcion zuerst nur seine Ansicht von dem Verhältnisse des Christenthums zum Judenthum ausgebildet und ausgesprochen hatte, und dadurch in Kampf gerieth. Ein Blick auf den Zustand des Zeitalters läßt uns vielleicht in Rücksicht auf die genetische Bildung der Theologie Marcions noch weiter schließen.

In Kleinasien war damals unter Vielen ein fleischlicher Chiliasmus verbreitet, den der redliche, aber in seiner Geistesbildung sehr beschränkte Papias, Bischof von Hieropolis in Phrygien, besonders erregt, oder durch unlautere und mißverstandene Überlieferungen genährt und befördert hatte. Vielleicht trat Marcion gleich anfangs, wie nachher, als heftiger Gegner dieses groben Chiliasmus auf. Die Chiliasten stützten sich besonders auf die von ihnen

mißverstandene Apokalypse; wir wissen, daß Marcion dieselbe nicht als Werk des Johannes anerkannte. Vielleicht gehörte dies zu seiner frühsten Polemik, daß er die Apokalypse für eine Erdichtung eines judaisirenden Verfälschers der christlichen Lehre erklärte, indem er den ganzen Chiliasmus aus einer Vermischung jüdischer Meinungen mit dem Christenthum herleitete. Er ging nun überhaupt weiter in der Unterscheidung der jüdischen und christlichen Oekonomie. Es ist nicht zu läugnen, daß manche ungebildete Chiliasten nach einer fleischlich buchstäblichen Auslegung des alten Testaments sich rohe und unwürdige Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen machten, und aus Mangel der rechten Unterscheidung zwischen den beiden Ökonomien manches fremdartige in das Christenthum übertrugen. Andre setzten diesen Anthropomorphisten und Chiliasten eine allegorische Auslegung des alten Testaments entgegen; Marcion als Gegner dieser Auslegungsweise, konnte diese Art von Polemik nicht anwenden. So konnte ein Mann von heftiger Gemüthsart, wie er uns in Allem erscheint, beseelt von dem Eifer, der nur einen frommen und edlen Mann beseelen kann, die Ideen von dem himmlischen Vater, den erst Christus offenbarte, von dem Erlöser und seinem Reiche in ihrer Reinheit wiederherzustellen, in einem für historische Betrachtung nicht geeigneten Zeital-

ter, Einen Irrthum bekämpfend in ein anderes Extrem des Irrthums verfallen, und den Zusammenhang zwischen den göttlichen Offenbarungs- und Heilsanstalten ganz zerreißen. Zwischen dem Geist des alten und dem des neuen Testaments schien ihm gar keine Vereinigung möglich. Die Ökonomie des alten Testaments schien ihm des Gottes, den das Evangelium verkündigt, ganz unwürdig. Aber fern lag ihm der Gedanke, die historische Wahrheit des alten Testaments zu läugnen; die wunderbaren Wirkungen eines höhern Wesens in der Geschichte der Ebräer schienen ihm unverkennbar und waren ihm gar nichts Unglaubliches. Die Heiden waren gewöhnt, an die Vorstellung, daß jedem Volk sein eigener Gott vorstehe, viele Christen hielten die Götzen der Heiden für böse Geister; der im alten Testament sich offenbarende Gott erschien aber dem Marcion zu mächtig und zu sittlich, als daß er ihn für einen bösen Geist hätte halten können; er hielt ihn für ein niederes, dem höchsten Gott untergeordnetes Wesen, mächtig, aber nicht allmächtig, streng und gerecht, Böses mit Bösem vergeltend, das Gute belohnend; aber nicht heilig, nicht barmherzig und voller Liebe, wie der himmlische Vater, der sich in Christo offenbarte.

Diese und ähnliche Behauptungen mögen also der Grund gewesen sey[illegible], weswegen er von der väterlichen Gemeinde ausgestoßen wurde.

Verschiedene Ursachen konnten ihn bewegen gerade nach Rom zu reisen. Alle welche eine neue Lehre vortrugen, begaben sich natürlich, wenn sie in ihrer Heimath Widerspruch fanden, nach Rom, suchten Anhänger in der Kirche der großen Hauptstadt. Für den Marcion konnte noch ein Grund hinzukommen: in Rom herrschte, wie es scheint, die schärfste Opposizion gegen den Judaismus, wie sich z. B. in den Streitigkeiten über die Zeit der Osterfeyer zeigt, es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Parthei, welche im Anfange des dritten Jahrhunderts im Streit mit den Montanisten den Chiliasmus bekämpfte, keinesweges erst damals entstand, sondern aus einem früher vorhandenen Gegensatze herrührte. Dies machte daher dem Gegner des Judenthums Hoffnung, in Rom am leichtesten Eingang zu finden. Daß so der Hergang der Sache war, wird bestätigt durch eine Überlieferung des Epiphanius, die freilich, wie alle spätere Überlieferungen nicht durchaus zuverlässig ist, aber auch nichts unwahrscheinliches enthält, und wie so vieles Andre, von dem Epiphanius aus einer ältern Quelle entlehnt seyn kann. Marcion wollte die römischen Geistlichen aus den Worten des Erlösers von der Unvereinbarkeit des alten und neuen Testaments überführen. Er fragte sie nach dem Sinn der Stelle Matth. 9, 17., die nach seiner Erklärung anzeigte, daß man den neuen

Wein des Christenthums nicht in den alten Schlauch des Judenthums gießen könne, ohne ihn zu verderben.

Auch zu Rom konnte Marcion mit einer der allgemeinen, von apostolischer Überlieferung abgeleiteten Kirchenlehre durchaus widersprechenden Ansicht in die Kirchengemeinschaft nicht aufgenommen werden. Er suchte für seine Grundsätze Anhänger zu gewinnen und wurde durch die Polemik veranlaßt, sie systematischer auszubilden. Er hatte schon die Idee sich gebildet: der Götzendienst der Heiden rührt von den bösen Geistern her, die Religion der Juden von einem nicht vollkommenen Wesen, durch Christum allein hat sich der vollkommene himmlische Vater geoffenbart. Aber dieser Dualismus in der Offenbarungslehre gab zu manchen Fragen Anlaß, brachte manche Schwierigkeiten hervor, die sich ohne höhere spekulative Principien nicht heben ließen. Zu Rom schloß sich also Marcion an einen Theosophen den Cerdon aus Antiochia an, der in seiner Ansicht vom Verhältnisse der beiden Ökonomien zu einander mit ihm übereinstimmte, ihm Principien gab, durch die seine Ideen mehr systematischen Zusammenhang gewannen, und die eine der Gemüthsart Marcions zusagende ascetische Sittenlehre beförderten. Marcion war sehr thätig für die Ausbreitung seiner Sekte, er machte viele Reisen, um Anhänger für seine Grund-

sätze zu gewinnen, in vielen Kämpfen brachte er sein Leben zu, gehaßt zu werden und zu leiden, betrachtete er als die Bestimmung der Christen, „συμμισουμενοι και συνταλαιπωροι" war seine gewöhnliche Anrede an seine Glaubensgenossen (v. Tertull. c. M. IV, 36 — IV, 9.)

Es mag wohl seyn, daß Marcion, da er einsah, wie nachtheilig die Spaltungen der Wirkung des Christenthums wurden, und da er das Bedürfniß nach christlicher Gemeinschaft mit allen Bekennern Eines Erlösers empfand, immer mehr den Frieden mit der allgemeinen Kirche wünschte und suchte. Es wird erzählt, daß als er den alten Polykarpus, Bischof von Smyrna, den er früher in Kleinasien, als er noch Mitglied der allgemeinen Kirche war, wohl gekannt hatte, vermuthlich in Rom wiedersah, er ihn anredete mit den Worten: erkennst du mich wohl, Polykarp? aber dieser, der nur den Verfälscher des Glaubens in ihm sah und haßte, soll ihm geantwortet haben: ja ich erkenne den Erstgebornen des Satans. Tertullian erzählt Praescript. c. 30. daß Marcion zuletzt seine Reue über die erregte Spaltung bezeugt und die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft gesucht habe, daß ihm diese auch bewilligt worden unter der Bedingung, daß er die von ihm Verführten zur Kirche zurückführen werde, sein zu früher Tod habe ihn aber

diese Bedingung zu erfüllen gehindert. Wenn gleich diese Nachricht unsicher ist, so kann ihr doch wohl etwas Wahres zum Grunde liegen. Marcion konnte mit der Zeit ruhiger und gemäßigter geworden seyn, und das Unhaltbare mancher seiner Grundsätze und die nachtheiligen Folgen der durch ihn erregten Spaltung eingesehen haben.

Nach diesen Bemerkungen über Marcions genetische Bildung wollen wir sein vollständiges gnostisch-theologisches System zu erkennen suchen.

In der Lehre von den allgemeinen Grundprincipien kam Marcion mit den meisten Gnostikern überein. Eine von Ewigkeit vorhandene ὑλη als Princip des Bösen, ein untergeordnetes Wesen von beschränkter Macht, zwischen dem Guten und Bösen in der Mitte stehend, der δικαιος δημιουργος, der mit der Materie in beständigem Kampf ist, sie sich zu unterwerfen und sie zu bilden sucht, aber ihren Widerstand nie ganz besiegen kann. (v. Ephr. Syr. l. c. Orat. 14. p. 468. D.) und der vollkommene, allmächtige ἀγαθος θεος, der mit der Materie vermöge seines heiligen, reinen Wesens in gar keine Berührung kommen kann, nur aus sich selbst verwandtes Leben schafft, nicht nach außen bildet. Dieser allein ist im eigentlichen Sinne Gott zu nennen, der Demiurgos nur in einem andern, uneigentlichen Sinne (θεος ἐν

ἀλλῳ τροπῳ). Marcion berief sich hierbei auf solche Schriftstellen, wo der Name Gott auch auf andre Wesen übertragen werde, wie Ps. 62. cf. Clem. Strom. l. III. p. 425. Tertull. c. M. l. I. c. 7 — 15.) Da Marcion den Demiurgos auch wohl einen Engel nannte (v. Tertull. c. M. l. V. c. II.) und ihn ein ἐκτρωμα, (v. Tit. Bostr. ap. Canis. Basnag. l. III. p. 144.) der terminus technicus der Gnostiker von einem unreifen und mangelhaften Erzeugnisse auf der niedrigsten Stufe des Daseyns, genannt haben soll; so läßt sich daraus schließen, daß er den Demiurgos nicht für ein von sich selbst existirendes Wesen hielt, sondern auf irgend eine Weise sein Daseyn von dem höchsten Princip mittelbar ableitete. Wie es sich dann auch schwer glauben läßt, daß ein denkender Mann zwei von einander durchaus unabhängige göttliche Wesen sollte angenommen haben. Aber von seiner Theorie über diesen Punkt ist uns nichts bekannt.

Der Demiurgos handelt nicht nach höheren über sein Bewußtseyn erhabenen Ideen, sondern nach dem Plane seines eigenen beschränkten Geistes, daher die Beschränktheit dieser zeitlichen Weltordnung. Er vermogte auch nicht einmal seine Ideen vollkommen in der Weltbildung auszudrücken, denn er ist zu schwach, den Widerstand der Materie und der aus ihr hervorgehenden bösen Geister zu besiegen.

gen. Das Zerstörende in der Natur gab Marcion nicht dem Demiurgos Schuld, sondern hielt es für Wirkung des widerstrebenden bösen Princips; dahin rechnete er vermuthlich die giftigen Insekten. (Tertull. c. M. T. c. 14. vergl. mit Ephr. Syr. Orat. 21. p. 483. D.) Der Demiurgos schuf den Menschen als das höchste Werk seiner Schöpfung nach seinem Bilde, ihn darzustellen und zu offenbaren, weiter konnte sich also auch die Kraft des Menschen nicht erstrecken. Den Körper des Menschen bildete er aus der Materie, daher die bösen Begierden, diesem theilte er eine Seele aus seinem eigenen Wesen, die ihm also verwandt war, mit. Er gab ihm ein Gesetz, um seinen Gehorsam zu prüfen, ihn nach seinem Verdienst entweder zu belohnen oder zu strafen; denn alles nach Verdienst geben, ist eben das Charakteristische des gerechten Demiurgos.

Die Erzählung vom Sündenfall erklärte Marcion, wie die meisten Kirchenlehrer, nach dem buchstäblichen Sinne. Die Schlange, Symbol oder Verhüllung des bösen Geistes, (v. Ephr. Syr. Orat. 21. p. 483. D.) der nur Verderben sinnend den Menschen zum Ungehorsam gegen seinen Schöpfer zu verleiten suchte. Da der Mensch nichts höheres als das dem Demiurgos verwandte in sich hatte, war er nicht im Stande, den Einwirkungen des bösen Geistes zu widerstehen und ließ sich verlei-

ten, der Sinnenlust zu folgen, und das Gebot zu übertreten (s. Tertull. l. II. c. 9.) Wo etwas Göttliches, das heißt, dem höchsten heiligen Gott verwandtes, ist, geht nothwendig göttliche Gesinnung, heiliges Leben daraus hervor, und die Liebe zum Guten siegt von selbst über die Reizungen der Sinnlichkeit. Wo die Sinnenlust die Herrschaft gewinnen konnte, war sicher nichts dem höchsten Gott verwandtes vorhanden; das war ein Hauptgedanke Marcions.

Von den Folgen der ersten Sünde urtheilte er auch ohngefähr eben so wie die meisten Kirchenlehrer; aber er betrachtete diese eben als einen Beweis von der Beschränktheit, Schwäche und Härte des Demiurgos. „Diese Begebenheit — sagt er — zeugt entweder gegen seine vollkommene Güte, indem er dem Menschen, seinem Ebenbilde, ein Gesetz gab, von dessen Beobachtung sein Heil abhängen sollte, vorausseyend, daß er nicht es zu beobachten im Stande sey; oder gegen seine Allwissenheit und Allmacht, indem er nicht voraussah, daß der schwache Mensch durch das böse Wesen werde hintergangen werden, oder es nicht verhindern konnte. (v. Tertull. II. c. 4. 5.)“ Das Geschlecht der Menschen ist der Herrschaft der Materie und der bösen Geister unterworfen worden, die bösen Geister haben Götzendienst und Laster unter die Menschen ausgestreut, der Demiurgos hat die meisten Völker

ihrem Verderben überlassen und nur Ein Volk von allen auserwählt für seine besondre Leitung; er hat diesem Volke sich geoffenbart, daß es ihn verehren sollte, er hat es zu einem beschränkenden Ceremoniendienst verpflichtet und demselben eine gesetzliche, seinem eignen Charakter angemessene Moral vorgeschrieben, welche die bloße Gerechtigkeit zum Princip hat, fern von dem Geist der Liebe und der Barmherzigkeit, gute Werke ohne ein inneres, göttliches Leben. Diejenigen, welche ihm treu blieben und diese Gebote beobachteten, belohnte er durch einen ihrer Natur angemessenen glücklichen Zustand nach dem Tode, bei ihren frommen Stammvätern, (apud inferos, in sinu Abrahami. Tert. l. III. c. 24. vergl. Clem. Strom. l. V. p. 546. *τον δημιουργον σωζειν τον εἰς αὐτον πιστευσαντα και προτης του κυριου παρουσιας, ἐκλογης και δη και σωζομενης την ἰδιαν αὐτου σωτηριαν.*)

Der Demiurgos war nicht mächtig genug, um sein Volk zum herrschenden zu machen und sein Reich auf der ganzen Erde auszubreiten, er tröstete die ihm Ergebenen, ihnen durch die von ihm gesandten Propheten einen mit großer Macht ausgerüsteten Messias verheißend, der alle zerstreuten Juden zusammenführen, Ein über die ganze Erde verbreitetes Reich gründen, und über die Heiden und Sünder ein strenges Gericht halten werde. Dies Verderben konnte

der Gott, dessen Wesen unerschöpfliche Liebe und Barmherzigkeit ist, über die ihrer Schwäche unterliegenden Menschen nicht ergehen lassen, freies Erbarmen über diejenigen, die ihm auf keine Weise verwandt waren, freie Gnade, die nur göttliches Leben und Seligkeit mittheilt und weiter nichts verlangt, als daß die göttliche Gabe angenommen werde, das ist das Charakteristische des höchsten Gottes, er griff ein in eine fremde Schöpfung nur um zu erlösen, zu segnen, das einzige seiner würdige Werk.

Dieser Gott war bisher der niedern Schöpfung ganz verborgen, das ist ein Hauptgedanke Marcions. Der Mensch hatte in seiner beschränkten dem Demiurgos verwandten Natur, nichts was ihn zur Erkenntniß oder auch nur Ahndung des unendlichen und heiligen Gottes hinführen konnte, in keiner Philosophie findet sich etwas der Idee von Gott, welche das Evangelium giebt, analoges, auch die Natur als Werk des Demiurgos verkündigt nur einen mächtigen, aber beschränkten Schöpfer und Herrn, nicht den heiligen, liebenden Vater, den unendlichen, allmächtigen Geist; dieser Gott konnte sich also nur durch sich selbst offenbaren, und diese seine Selbstoffenbarung mußte als etwas ganz Unvorbereitetes und Ungeahndetes, eine neue, über die frühere unendlich erhabene und derselben in nichts verwandte Schöpfung in die Welt eintreten (v. Tertull.

l. I, c. 18. 19. l. IV, c. 25.) (Eine merkwürdige Ansicht eines Mannes, der das Christenthum mit den vorhandenen Philosophieen verglich und die neuen Wirkungen desselben in der Menschheit vor sich sah, ein Gedanke, den nur eine große Seele fassen konnte, aber auch ein Beweis von der Art, wie die Religion wirken mußte, welche auf ein warmes Gemüth solchen Eindruck machte und dadurch zu einem solchen Gedanken den Geist erhob.)

Über Marcions Vorstellungen von dem Verhältnisse Christi zum himmlischen Vater finden wir keine bestimmte Nachricht, es bleibt also nichts übrig, als einzelne Spuren aufzusuchen, woraus wir vielleicht etwas schließen können. Marcion legt besondern Nachdruck darauf, daß Gott nur unmittelbar durch sich selbst sich offenbaren konnte. Tertullian macht ihm l. I. c. XI. den Einwurf, der vorauszusetzen scheint, daß er sich zwischen dem höchsten Gott und seinem Sohn gar keinen Unterschied dachte: Quid tantopere Deus tuus noticiam sui procuravit, ut in dedecore carnis exiberetur et quidem majore si falsae? Wenn Marcion so das Verhältniß des Sohnes Gottes zum Vater wie die meisten übrigen Kirchenlehrer sich vorstellte, konnte ihm dieser Einwurf nicht gemacht werden, denn er konnte dann auf dieselbe Weise wie diese Kirchenlehrer jenem Einwurf begegnen: zwar konnte der höchste

Gott nicht unmittelbar erscheinen, aber wohl durch das Organ aller seiner Wirkungen und Offenbaruugen, durch den λογος. Vielleicht hatte demnach Marcion dieselbe Christologie mit mehreren spätern Lehrern Kleinasiens, einem Praxeas, Noët u. s. w. Derselbe Eine Gott wird mit verschiedenen Namen belegt, nach verschiedenen Relationen, in Rücksicht auf sein verborgenes göttliches Wesen, heißt er der Vater, insofern er aus seiner Verborgenheit heraustritt, sich offenbart, der Sohn.

Schon aus demselben Grunde wie Saturnin und alle diejenigen, welche die grobe Materie für den Sitz des Bösen hielten, konnte Marcion keine Erscheinung Gottes in einem grobmateriellen Körper (caro stercoribus infersa nach Marcion) gestatten, und mußte deshalb die Lehre des Doketismus annehmen. Dieser hatte aber in dem Geist und Zusammenhang seines Systems eine noch tiefere Begründung. Die Selbstoffenbarung des höchsten Gottes sollte ja als etwas ganz Unerwartetes und Unvorbereitetes, ohne irgend einen Zusammenhang mit den Weltbegebenheiten in die Geschichte eingreifen.

So wie das Christenthum durch nichts vorbereitet und verkündigt auf einmal erscheint, so auch tritt der Stifter desselben Allen unbekannt gleich die göttliche Lehre verkündigend auf. Alles war bei Marcion fragmentarisch.

Wäre Christus leiblich geboren worden, so würde er dadurch dem Gesetze des Demiurgos unterworfen worden, in die Reiche der zeitlichen Wesen eingetreten seyn; das Bild der menschlichen Gestalt mußte er aber annehmen, um mit Menschen umzugehen, er nahm also eine Scheinform an. Marcion rechtfertigt seinen Doketismus, indem er sich auf die Erscheinungen im alten Testament berief, die nun so verstanden werden könnten. (Tertull. l. III. c. 9. 10. 11.) Sein Evangelium fing an, wie Christus im drei und funfzigsten Jahre der Regierung Tibers in die Stadt Capernaum herabgestiegen und als Lehrer aufgetreten. (Tert. IV, 17.)

Marcion suchte nun gegen die übrigen Kirchenlehrer in seiner Antithesis des Evangeliums und des Judenthums zu beweisen, daß Christus nicht der in den Propheten verheißene Messias, und nur im Gegensatz gegen das Judenthum aufgetreten sey. „III. 21. Der Messias des Demiurgos soll nur die Juden aus ihrer Zerstreuung zusammenführen, Christus ist von dem Gott der Liebe bestimmt, das ganze Menschengeschlecht zu befreien. III, 21. Das Judenthum hingegen blieb immer nur auf Ein Volk beschränkt, da zum Christenthum Menschen aus allen Völkern übertreten. 24. Christus wird den Seinigen ein Reich von himmlischem und ewigem Besitz geben, der Messias der Juden verspricht ihnen nur Wiederherstellung

ihres alten Zustandes und ihres Landes und nach diesem Leben Freude in der Unterwelt im Schooße Abrahams. Tert. l. III. 13. Die Weissagungen des Esaias c. 7. seq. schienen ihm einen kriegerischen, mächtigen Messias anzudeuten, und auf Christum nicht zu passen. IV. 9. 35. Christus berührte die Aussätzigen, deren Berührung nach dem Gesetz verunreinigt, er heilte Viele, Elisa nur Einen, dieser als durch die Kraft des Demiurgos wirkend, bedurfte einer Materie um zu wirken, des Wassers, Christus heilte durch das bloße Wort, seinen bloßen Willen. Auch die Berührung der Blutflüssigen führte er an IV, 20. Wenn Christus zu dem Weibe sagte: dein Glaube hat dir geholfen, verstand er darunter den Glauben an ihn, durch den sie sich über das Ansehn des mosaischen Gesetzes erhob. — c. 24. Luc. 10. 5. verbot Christus den Jüngern, auch nur einen Stab auf den Weg mitzunehmen, dagegen der Demiurgos gebot den Juden Exod. 12, 11. Gold und Silber aus Ägypten mitzunehmen. IV. 11. Christus wählte gerade die Zöllner und die extraneos legis et Judaismi prophanos. IV. 23. Christus liebt die Kinder und lehrt, daß diejenigen ihnen ähnlich werden müssen, die immer mehr seyn wollen; der Demiurgos schickte 2 Reg. 2, 14. Bären gegen die Kinder, um die Beschimpfung des Elisa zu rächen. Der Demiurgos ließ auf das Verlangen des Elisa

Feuer hinabsteigen zur Rache an den falschen Propheten, Christus zeigte seine Milde, indem er es seinen Jüngern verwies, da sie dieselbe Rache an einem Flecken von Samaria verlangten. Der Marcionite Megetius in dem Dial. de recta fide p. 12, der aus Marcion's Antithesen geschöpft hatte, sagt: „der Prophet des Weltschöpfers bestieg, da sein Volk in einen Krieg verwickelt war, den Gipfel des Bergs und streckte seine Hände zu Gott aus, um Viele in dem Kriege zu vertilgen; unser Herr aber, als ein Heiliger, streckte seine Hände aus, nicht um Menschen zu verderben, sondern sie zu retten.“ — Auch Johannes der Täufer diente nur dem Demiurgos und war von den jüdischen Messiaserwartungen erfüllt; die Erzählung von der Taufe Christi durch den Johannes, die auch in seinem Evangelium nicht vorhanden war, erklärte Marcion ohne Zweifel für erdichtet von Judaisten: Johannes nahm an den Wundern Christi ein Ärgerniß, weil er ihn nicht als den vom Demiurgos gesandten Messias erkannte, und Christus gab ihm selbst zu verstehn, daß obgleich er im Reich des Demiurgos der Größte sey, doch der Geringste in dem Reich des vollkommenen Gottes, größer als er sey. IV, 19. Einige von denen zu Christo übergetretenen Johannisjüngern baten ihn um eine neue Gebetsformel, weil sie voraussetzten, daß man zu einem andern Gott auch anders beten müsse. IV, c. XI. Daß

Christus gelehrt habe den Sabbath zu verletzen, wie an demselben Ähren auszureißen, c. 9—12. Daß Christus über Wind und Meer geboten; seine Wunderwirkungen durch das bloße Wort waren Beweise seiner Gewalt über den Demiurgos. IV, 20.

Wenn man ihm nun aber den Einwurf machte: warum gab sich denn der Heiland für den Messias aus, da er doch nicht der war, den die Juden erwarteten; antwortete Marcion mit einem ähnlichen Grund, womit er die Nothwendigkeit einer scheinbaren Menschenform vertheidigte: um zuerst in einer bekannten Form Vertrauen zu gewinnen und dann das Höhere in diese hinein zu legen, ut per solenne apud eos et familiare nomen irreperet in Judaeorum fidem III, 15. Er verfuhr in der Behandlung der Menschen mit Schonung, wie er den Aussätzigen gebot sich bei dem Priester zu melden. Marcion erklärt das als Beweis seiner Milde und Güte, „weil er wußte, daß ein jeder von dem Aussatz Befreite das von dem Gesetz vorgeschriebene thun müsse." IV. c. 9. — Luc. 9. 20. verbot Christus den Aposteln, noch nichts von seiner Messiaswürde zu sagen, weil er wußte, daß sie noch die jüdischen Messiasbegriffe hatten. IV, 21. (IV, 19. führt er Luc. 8. 21. das eigne Geständniß Christi als Beweis an, daß er keine leibliche Mutter habe, nicht geboren sey. Wenigstens manche Mar-

cioniten sagten, es sey ihm auch von seiner Mutter und Verwandten, nur um ihn zu versuchen, gesagt worden, also in der Voraussetzung, daß sie seine menschliche Abkunft in Zweifel zogen). Auch vor dem Synedrium läugnete Christus nicht, daß er der Messias sey, um den Leiden, die nothwendig zu seinem Plan gehörten, nicht zu entgehn. IV. 41. Wenn man dem Marcion einwandte, daß sobald man den Beweis aus den Propheten verwerfe, für die göttliche Sendung Jesu kein hinreichendes Merkmal übrig bleibe, antwortete er: „Eine solche Ordnung war keinesweges nothwendig, indem sich Jesus sogleich als Sohn, Gesandter und Christus Gottes durch die Sache selbst bewies, durch die Beweise seiner Wunder III, 3."

Da die Gewalthaber unter den Juden sahen, daß Christus das mosaische Gesetz umstoßen wolle, beschlossen sie ihn zu tödten, ohne ihn für das was er war zu erkennen. (Unter den ἀρχοντες αἰωνος I. Cor. II, 8. verstand Marcion nicht wie Andre, geistige Mächte, nicht Mächte des Demiurgos, sondern principes hujus mundi, diesen war es aber eingegeben von dem Demiurgos, der sein Reich durch das Eingreifen einer fremden Gewalt gefährdet sah, Orig. p. 26.) Der Demiurgos wirkte hier ohne es zu wissen grade das Gegentheil von dem, was er wollte, indem das Leiden Christi grade nothwendig war, das Heil der Menschen

und ihre Befreiung vom Demiurgos zu bewirken. Marcion, der die Briefe Pauli für die Hauptquelle der Religion hielt, konnte nicht umhin, weil er dies hier so deutlich ausgedrückt fand, dem Leiden Christi einen Theil am Erlösungswerk zuzuschreiben, so wenig dies auch zu dem Doketismus zu passen scheint. Über die Art, wie er dies damit vereinigte, sind uns keine bestimmte Nachrichten geblieben, doch läßt sich wohl auf Einiges schließen. Das Charakteristische der christlichen Ökonomie, durch Leiden siegen, hatte er wohl erkannt: dies mußte durch das scheinbare Leiden des höchsten Gottes selbst dargestellt werden. Der scheinbare Tod Christi war ferner nothwendig als ein Glied in dem großen von ihm zu vollbringenden Werk. Auf das Leiden Christi folgte sein descensus ad inferos. Diese zur allgemeinen kirchlichen Dogmatik gehörende Lehre hatte in Marcions System einen bedeutenden Platz. Daß es dem Demiurgos gelingen sollte, alle Heiden die vor der Zeit der Erscheinung Christi gelebt, zu verdammen, daß diese große Menschenzahl ohne ihre Schuld von den Segnungen des guten Gottes sollten ausgeschlossen bleiben, konnte Marcion nicht annehmen: Christus stieg in den Hades hinab, den gemeinschaftlichen Raum, wo die vom Demiurgos Beseligten schon ihre Belohnung, und die Verdammten ihre Strafen empfingen, um Allen die es annehmen würden

und besonders den verlassenen Heiden das Heil zu bringen, und sie aus dem Reich des Demiurgos in seinen Himmel zu erheben.

Marcion bekämpfte diejenigen, welche behaupteten, daß Christus nur hinabgestiegen sey, um die Frommen des alten Testaments, die an seine Zukunft geglaubt hatten, mit sich in Gemeinschaft zu setzen und zum Himmelreich überzuführen. „Diese, sagte Marcion, hatten schon durch den Demiurgos ihren Lohn erhalten und verlangten keinen höheren, vielmehr konnten die von dem Demiurgos verdammten Sünder an dem Himmelreich Theil erhalten, denn diese konnten zum Bewußtseyn ihres Elendes gelangt seyn und sich nach Rettung sehnen, und der Heiland verlangte nichts weiter, als Annahme dessen, was er gab, und Glauben, um diejenigen, die zu ihm ihre Zuflucht nahmen, ihn als den Erlöser erkannten ihn mit Freuden aufnahmen und ihm folgten, zu beseligen. Die Gerechten des alten Testaments hingegen waren stolz auf ihr eigenes Verdienst, zufrieden mit dem, was sie hatten, dem Demiurgos blind ergeben: der Heiland konnte daher wohl eben so wenig bei ihnen als bei den Juden auf Erden Eingang finden. (Diese Lehre des Marcions aber etwas verdreht findet man Iren. I. c. 27. §. 2. cf. I, 24.)

Von der wesentlich christlichen Lehre von der Nichtigkeit des menschlichen Verdienstes und

dem Glauben an den Erlöser als Grund und Quelle eines neuen, göttlichen Lebens, von dieser wesentlich christlichen Lehre war Marcions Dogmatik durchaus durchdrungen, und sie hatte in seinem System einen nothwendigen Platz. Die sich selbst überlassene menschliche Natur, als allein vom Demiurgus herrührend und diesem verwandt, konnte kein den Forderungen einer heiligen Sittenlehre entsprechendes Leben hervorbringen, der Mensch mußte in seinem Innern ein göttliches Lebensprincip, eine wahrhaft heilige Gesinnung erhalten haben, ehe er etwas wahrhaft Gutes vollbringen konnte. Vermöge seiner Natur und seiner Werke hatte er keinen gerechten Anspruch auf das höhere Reich der Seligkeit, er konnte vor dem heiligen Gott nur unheilig erscheinen. Er mußte nur dieses seines elenden Zustandes sich recht bewußt zu werden, das freie Erbarmen Gottes erkennen und darauf allein sein Vertrauen setzen, demüthig und dankbar das angebotene Geschenk der Erlösung annehmen. Durch den zuversichtlichen Glauben an den Erlöser erlangt er die Gemeinschaft mit ihm und durch diese kommt in seine Natur ein neues Princip göttlichen Lebens, ein Same von dem Geist des höchsten Gottes, wodurch das innere Wesen des Menschen umgebildet wird, so daß er jetzt erst die Fähigkeit zu einem heiligen Leben erlangt. Das Wesentliche bei der Abendmahlsfeier, war

dem Marcion die Gemeinschaft mit dem Erlöser und das dadurch empfangene göttliche Lebensprincip (πνευμα). v. Dial. de fide p. 26. a.

Nach Tertullian III, 3 und 4, und 24. scheint Marcion die einstige Erfüllung der messianischen Weissagungen des alten Testaments, wie er sie erklärte, angenommen zu haben, indem er behauptet, daß der vom Demiurgos verheißene Messias erst noch kommen, alle zerstreuten Juden zusammen führen, ihnen Palästina wiedergeben und alle andre Reiche ihnen unterwerfen werde. Freilich konnte man den Marcion mißverstanden haben, er konnte die Weissagungen des alten Testaments in diesem Sinn erklären, ohne anzunehmen, daß sie wirklich in diesem Sinn erfüllt würden. Aber es paßt doch recht gut zu Marcions System, daß der Messias des Demiurgos wirklich noch erscheinen sollte, denn das Reich des Demiurgos überhaupt wollte ja der höchste Gott nicht vernichten, das Strafamt über die ungläubigen Sünder und die Herrschaft über die Befolger seiner Gesetze sollte er immerfort behalten. Nur diejenigen, die der Stimme des Erlösers folgten, sollten von seiner Gewalt befreit werden. Aus einer Stelle IV, 29. wo Tertullian vom Marcion sagt: In sequenti quoque parabola Luc. 12, 30. satis errat, qui furem illum, cujus horam si pater familiae sciret, non sineret suffodi domum suam, in personam

deponit creatoris, scheint es, daß er jene Stelle so erklärt: Christus warne vor der Ankunft des strafenden Messias der Juden. Seine Ansicht war also vielleicht die: „daß der jüdische Messias alle diejenige verderben werde, die nicht durch eine höhere Gewalt von der Herrschaft des Demiurgos befreit seyen, und darunter verstand er nur solche, welche in der Gemeinschaft mit dem höchsten Gott durch christlichen Glauben und ein aus demselben hervorgehendes Leben sich befänden. Diese würden dann von dem vollkommenen Gott zu einem ewigen und himmlischen Reich erhoben werden und der Demiurgos den Seinen ein tausendjähriges Reich irdischer Glückseligkeit geben. Das ewige und himmlische Gottesreich der Christen sollte dann gegen das irdische und vergängliche Reich des Demiurgos den rechten Gegensatz bilden. Tertullian III, 24. Die Seelen der Christen werden dann, nach Marcions eigenen Worten, den groben Körper ablegen, wie das Huhn aus dem Ei sich erhebt, der Kern die Schale abwirft, oder der Kern die Hülse in der Erde zurückläßt und sich frei ans Tageslicht erhebt, die reife Frucht vom Halm abfällt. Eph. Syr. Orat. 52, 6. p. 551. und 52. Opp. Syr. Lat. T. II.

Nur eine heilige Sittenlehre konnte aus Marcions Principien fließen. Als das Charakteristische der christlichen Ökonomie im Gegen-

genſatz gegen die jüdiſche betrachtete er: das Gute thun aus freier Liebe zu Gott, T. I, 27. (malus timebitur, bonus autem diligetur) nach dem Beiſpiele des vollkommenen Gottes, Gutes thun aus freier Liebe, auch der ganz Fremden ſich erbarmen, Böſes mit Gutem vergelten, Feindesliebe, für die Wahrheit leiden, gehaßt und verfolgt von der Welt. Tertullian ſelbſt, der in der Hitze ſeiner ſtürmiſchen Polemik gern alles Schlechte zuſammenhäufte, was ſich von ſeinen Gegnern irgendwie ſagen ließ, geſteht I, 28. daß die Marcioniten ſich mit Abſcheu von den heidniſchen Schauſpielen und Luſtbarkeiten (an welchen Theil zu nehmen man mehreren laxen Chriſten und adiaphoriſtiſchen Gnoſtikern zum Vorwurf machte) fern hielten. Vielmehr fiel Marcion in das andre Extrem einer übertriebenen ascetiſchen Strenge. Er ſcheint behauptet zu haben, daß die vollkommenen Chriſten ſich der Ehe enthalten und daher die zu ſeiner Gemeinde übertretenden ſo lange im Zuſtand der Cathechumenen bleiben müßten, bis ſie ſich ſtark genug fühlten, dem ehelichen Umgang zu entſagen; bei der Taufe, indem ſie ſich ganz dem guten Gott weihten, mußten ſie auch aller Sinnenluſt entſagen, und vermuthlich lebten ſie von dieſem Zeitpunkt an, wie die älteſten chriſtlichen Asceten, auch in Rückſicht ihrer Koſt. (v. Tertull. I, 14.) Marcion konnte deshalb doch viele Verehelichte in ſeine Gemeinde aufnehmen,

es folgte nur daraus, daß die Zahl der Catechumenen bei ihm besonders groß war. T. IV, 34. 326. 561. Die Catechumenen waren nach der kirchlichen Theorie Marcions diejenigen, die zu wahren Christen sowohl in Rücksicht der Erkenntniß als des Praktischen erst erzogen werden sollten. Die Taufe war das Zeichen der zu einem wahren Mitgliede einer ächten Christengemeinde nach seinem Sinne erforderlichen Reife in dem theoretischen und praktischen Christenthum. Zu den operibus diaboli, denen jeder vor der Taufe feierlich entsagen mußte, rechnete Marcion den sinnlichen Genuß und die Kinderzeugung. Wer die Taufe annahm, übernahm also zugleich die Verpflichtung zu einem strengen ascetischen Leben. Marcion drang darauf, daß die Catechumenen an allen Andachtsübungen, allen Gebeten der Gemeinde Theil nehmen sollten, damit sie dadurch immer mehr erweckt und im Christenthum weiter gefördert würden. Er bekämpfte den Gebrauch, die Catechumenen vor dem Anfang der Kirchengebete zu entlassen, als der Einfalt der apostolischen Einrichtungen und der christlichen Liebe, welche alles Gute freudig mittheile, widerstreitend. Er suchte seine Behauptung aus der Stelle Gal. VI, v. 6. zu beweisen, ein Beispiel seiner gezwungenen nicht von festen hermeneutischen Principien ausgehenden, sondern nur seinem besondern dogmatischen Interesse die-

nenden Exegese, er übersetzte diese Stelle so: der Catechumene nehme mit seinem Lehrer (κατηχουντες sind nach seiner Theorie Alle, welche als reife Christen die Taufe empfangen haben), Theil an allem Guten, folglich auch am Gebet. Siehe Hieronym. Commentar. in ep. ad Galat. IV. ed. Martianay pag. 252. (Marcion hunc locum ita interpretatus est, ut putaret fideles et Catechumenos simul orare debere, et magistrum communicare in oratione discipulis, illo vel maxime elatus, quod sequatur: in omnibus bonis.) Er mogte auch wohl mit vielen Christen dieser Zeit die zweite Parusie Christi für sehr nahe halten, und deshalb vielmehr an die Losreißung seiner Anhänger von allen Banden der Welt, als an die Fortdauer seiner Sekte für die Zukunft denken.

Marcion behauptete, daß seine Lehre, besonders von dem Gegensatz zwischen dem Alten und Neuen Testament, keine neu erfundene sey, sondern daß er nur die durch die Einmischung jüdischer Meinungen verfälschte christliche Lehre in ihrer Reinheit wieder herstelle. (I, 20. Marcionem non tam innovasse regulam separatione legis et Evangelii quam retro adulteratam recurasse). Diese Verfälschung war nach seiner Meinung schon sehr früh entstanden, er berief sich darauf, daß schon der Apostel Paulus über die Einmischung jüdischer Meinungen durch falsche Apostel klage, beson-

ders in dem Briefe an die Galater. Es frägt sich nun aber, wer waren diese ersten Verfälscher der christlichen Lehre nach Marcions Meinung? Mehrere der Apostel selbst oder nur falsche Anhänger derselben? Diese Frage, welche wichtig ist, um Marcions Ansicht von den wahren Schriften des Neuen Testaments sicher zu bestimmen, läßt sich nicht ganz zuverlässig beantworten.

Nach Tertullian IV, 3. cf. I, 20. berief sich Marcion auf den Brief an die Galater, wo Paulus den Aposteln selbst vorwerfe, daß sie nicht grade nach der Wahrheit des Evangeliums wandelten und zugleich einige falsche Apostel anklage, die das Evangelium verfälschten, um das Ansehn der mit dem Namen der Apostel belegten Evangelien schwankend zu machen. Tertullian vertheidigt den Petrus, Johannes und Jakobus gegen den Vorwurf einer Falschheit in der Lehre. Nachher aber sucht er den Marcion in beiden Fällen zu widerlegen, er möge nun annehmen, daß das Evangelium von den Aposteln selbst verfälscht worden, oder das von den Aposteln in Übereinstimmung und in seiner Reinheit fortgepflanzte Evangelium von sogenannten falschen Lehrern interpolirt worden sey. Diese zwiefache Argumentation schien nicht nothwendig zu seyn, wenn Tertullian die völlige Gewißheit hatte, daß Marcion die drei Apostel selbst als Verfälscher des

Christenthums genannt habe. Marcion hob es besonders hervor, daß der Apostel Paulus selbst erklärt habe, daß er seinen Beruf unmittelbar von Christo, nicht von Menschen erhalten, wobei er vielleicht den unmittelbar durch Gott erleuchteten und berufenen Apostel den bloß äußerlich von Christo berufenen entgegenstellte. Tertull. l. c. II, c. 1. In dem Dialog de recta fide wird auch p. 30. von einer Verfälschung der heiligen Schrift durch Judaisten gesprochen; aber weder Megetius noch Marcus, zwei in ihren Meinungen nicht immer übereinstimmende Marcioniten, setzten Apostel in diese Classe. Hiermit hängt genau zusammen die Frage, wie Marcion von den Schriften des Neuen Testaments überhaupt dachte. Als heilige Schriften, die Marcion angenommen, werden nur sein Evangelium und die Briefe Pauli angeführt, und ausdrücklich wird gesagt cf. Marc. IV, 3. daß er alle vier Evangelien der allgemeinen Kirche verwerfe. Womit übereinstimmt die Aussage des Marcus, Dial. de recta fide §. 28.: ἡμεις πλεον του ἐυαγγελιου και του ἀποστολου οὐ δεχομεθα.

Daß Marcion im Pontus das Evangelium des Johannes gar nicht sollte kennen gelernt und deshalb als er es zuerst in Rom vorfand, für untergeschoben erklärt haben, läßt sich gar nicht denken, in Kleinasien mußte dies Evangelium zuerst circuliren und die Gemein-

den dieser Weltgegend standen mit einander in der lebhaftesten Verbindung.

Polycarpus, Bischof einer Kirche, die zum besondern Wirkungskreise des Apostels Johannes in seinen spätern Jahren gehört hatte, war (s. oben) einer der frühern Bekannten Marcion's, bei demselben hatte auch Irenäus seine Jugend verlebt; Irenäus mußte wohl das Evangelium Johannes schon in Kleinasien vorgefunden haben, denn wie sollte er sonst eine erst im Abendlande ihm zu Gesicht kommende Schrift, von der er in den Gegenden selbst, wo dieser Apostel sollte gewirkt und das Evangelium verfaßt haben, von den alten Männern, welche sich ihres Umgangs mit diesem Apostel noch lebendig erinnerten, nichts gehört hatte, als ein Werk dieses Apostels angenommen haben?

Unter den Gegnern der Johanneischen Schriften gab es zwei Classen, die Einen, welche durch die Opposizion gegen die Gnostiker veranlaßt wurden, alle Spekulation über das Göttliche in Christo und wohl gar, wie Theodot in Rom, die Lehre von einer göttlichen Natur Christi selbst als etwas Gnostisches anzufeinden und die zunächst das Evangelium Johannis als diese neue Lehre vortragend verwarfen. Die zweite Classe Diejenigen, welche in der Opposizion gegen den Chiliasmus die Apokalypse zuerst angriffen und sie für ein von dem

Cerinth untergeschobenes Werk ausgaben. Wenn wir gleich diese Parthei erst unter den montanistischen Streitigkeiten öffentlich auftreten sehn, so folgt daraus nicht, daß sie nicht schon früher vorhanden war, und zwar in Rom. Von der Apokalypse sagt es Tertullian deutlich IV, 5. was er von den andern Schriften des Johannes nicht besonders hervorhebt, daß sie Marcion verworfen und zwar in so fern, daß er den Apostel Johannes nicht für den Urheber derselben erkannt. Vielleicht muß man, wie wir es von der theologischen Bildung Marcions überhaupt bemerkten, auch in seinem System über den biblischen Canon den Standpunkt seiner ersten Opposizion gegen die Kirche im Pontus, und der zweiten gegen die Katholische Kirche überhaupt, nachdem er sich von derselben durch sein gnostisches System ganz losgesagt hatte, unterscheiden. Zuerst trat er vielleicht nur als Gegner der Apokalypse auf und erklärte sie für eine Erdichtung der Chiliasten. Nachher wurde ihm auch das Evangelium des Johannes verdächtig, schon der innige Zusammenhang zwischen Johannes dem Täufer und dem Heiland, den dieser Evangelist besonders hervorhebt, konnte dies bewirken.

Wie das Evangelium, dessen sich Marcion allein bediente, entstanden, läßt sich aus den vorhandenen Nachrichten durchaus nicht bestimmen. Daß er es aus dem Pontus mit

nach Rom gebracht habe, wird nirgends gesagt, man kann also auch über den Ort, wo sich dasselbe zuerst vorgefunden, nichts mit Grund behaupten. Sicher ist es, daß Marcion es nicht für das ursprüngliche Evangelium des Lucas ausgab, es hatte vielmehr nach IV, 2. gar keinen Titel und wurde gar keinem besondern Autor zugeschrieben. Vergleicht man IV, 3. mit den verschiedenen Stellen im Dialog. 809. §. 29. so scheint seine Meinung die gewesen zu seyn, es gebe eine ursprüngliche Sammlung von Nachrichten über die Geschichte und Verkündigungen des Erlösers, diese sey von den ersten Verkündigern der christlichen Lehre und besonders von Paulus benutzt worden, daher sagt der Marcionit Megethius 807. C. οὐδε οἱ τεσσαρες εὐαγγελισται, ἀλλ' οὐδε εἱς. Es giebt überhaupt keinen, dessen besonderer Beruf es gewesen wäre, ein Evangelium zu schreiben. Diese ursprüngliche Sammlung glaubte Marcion R. II. 16. I. 7. zu finden, und vielleicht veranlaßte jene Stelle zuerst in ihm die Hypothese von einer solchen, welche der Apostel Paulus gebraucht habe, wie Origenes dieses sagt T. V. in Joh. c. IV. p. 98. Vielleicht waren ihm orthodoxe Kirchenlehrer, wie wir es von spätern wirklich finden, in der Beziehung dieser Stelle auf das Evangelium des Lucas vorangegangen, und was man von der Verbindung des Lucas und des Paulus sagte, konnte

den Marcion zuerst veranlaßt haben, grade in dem dem Lucas zugeschriebenen Evangelium die Bestandtheile solcher ursprünglichen Nachrichten aufzusuchen. Mit dieser Vermuthung hing nun das ganze System, wie wir es bei den in dem Dialog. l. c. auftretenden Marcioniten finden, nothwendig zusammen, daß die Apostel nichts geschrieben, spndern nur mündlich verkündigt, die vier Evangelien aus der Grundlage jenes Ursprünglichen durch vielfache Zusätze und Veränderungen von Judaisten gebildet worden, daß schon der Apostel Paulus R. 2, 16. 10, 25. Tim. 2, 8. Gal. 1, 7—9. vor diesen jüdischen Verfälschern des ursprünglichen Evangeliums gewarnt habe. Nun beriefen sich die Marcioniten auf Widersprüche in den Evangelien (808. διαφωνουσι και ἀλλα και ἀλλα λεγουσι.) Grade die Bemerkungen mehrerer Widersprüche in den Evangelien, welche sie aus Mangel rechter Auslegungskunst nicht aufzulösen wußten, veranlaßten in den ersten Zeiten Manche, sich an Ein Evangelium anzuschließen und alle übrige zu verwerfen, wie Origenes ausdrücklich sagt: T. 10. Joh. 2, 163. (και ἐπι ἀλλων δε πλειονων ἐι τις ἐπιμελως ἐξεταζοι τα ἐυαγγελια περι της κατα την ἱστοριαν ἀσυμφωνιας, σκοτοδεινιασας ἡ τοι ἀποστησεται του κυρουν ὡς ἀληθως τα ἐυαγγελια ἡ ἀποκληρωτικως ἐνι αὐτων προσθησεται, ὁ μη τολμων παντη ἀθετειν την περι του κυριου ἡμων πιστ-

τιν ἡ προσιεμενος τα τεσσαρα, εἰναι το ἀλη-
θες αὐτων οὐκ ἐν τοις σωματικοις χαρακτηρ-
σιν. Diesem letzten Ausweg der allegoristischen Anagoge war Marcion nach seinen hermeneutischen Principien durchaus abgeneigt, daher wählte er desto leichter den ersten.

Jenes Urevangelium und die paulinischen Briefe als das zweite große dogmatische Dokument in ihrer ursprünglichen Gestalt wiederherzustellen, war die vornehmste Absicht Marcions, sein Hauptwerk, Antithesis, sollte auch besonders die Verfälschung durch jüdische Meinungen nachweisen. (IV, 4. das Evangelium, quod M. per Antitheses suas arguit, ut interpolatum a protectoribus Judaismi ad concorporationem legis et prophetarum, qua etiam Christum inde confingerent, einen jüdischen Messias) und dies hatte Tertullian vor Augen, denn er führt manche Stellen daraus an.

Ueber das Verhältniß das marcionitischen Textes vom Neuen Testament zu seinem System.

Da es Tertullian von den Marcioniten sagt IV, 5. daß sie täglich mit ihrem Evangelium Veränderungen vornahmen, und die spä-

tern Marcioniten sich wirklich in mancher Rücksicht von ihrem Stifter entfernten; so muß man um desto mehr die Nachrichten Tertullians über die Beschaffenheit des marcionitischen Textes als die wichtigsten ansehen. Der Anfang des marcionitischen Evangeliums war, wie wir schon oben bemerkt haben, ganz nach Marcions System berechnet. Dann beschuldigt ihn Tertullian II, 17. 17. den Vers τον ἡλιον αὐτου ἀνατελλει des Matth. V, 45. vermuthlich Luc. 6, 36. ausgestrichen zu haben; diesen Vers auszumerzen, wann er ihn dort vorfand, hatte freilich Marcion einen nothwendigen Grund, indem dadurch sein System über den Demiurgos umgestoßen worden wäre; aber dieser Vers findet sich nur im Matthäus, war daher vielleicht nur aus dem Matthäus bei dem Evangelium des Lucas, das Tertullian vor sich hatte, beigeschrieben, oder Tertullian citirte aus dem Gedächtnisse, der Vers konnte daher sehr natürlich bei dem Marcion fehlen. So beschuldigt ihn auch Tertullian gleich im Anfange seines Evangeliums die Stelle Matth. V, 17. auszulassen, mit der es dieselbe Bewandniß hat. c. Marc. IV, 17. Die Parthei des Marcus hingegen Dial. §. 30. c. ließ diese Worte bei ihrem Evangelium beigeschrieben, hatte sie aber gewaltsam verändert: οὐκ ἠλθον νομου πληρωσαι, ἀλλα λυσαι. Selbst Origenes Matth. c. 15. c. 3 et T. III. p. 655. beschuldigt den

Marcion, er habe die Stelle Matth. 19, 12. für untergeschoben erklärt, um nicht entweder seinen Grundsätzen gegen die allegorische Bibelerklärung zu widersprechen, oder eine schädliche Vorstellung zu begünstigen. Luc. 16. v. 16. hatte Marcion vermuthlich nach Tertull. IV, 33. εὐκοπώτερον δε ἐστιν τον οὐρανον και την γην παρελθειν, ὡς και ὁ νομος και οἱ προφηται, ἡ των λογων του κυριου μιαν κεραιαν πεσειν. Marcion konnte die Stelle, wie sie lautet, ohnmöglich stehn lassen, weil dadurch Christus als Bestätiger der Autorität des mosaischen Gesetzes erschienen wäre. Indem er diese Stelle mit Luc. 21, 33. verglich, nahm er eine Emendation damit vor, wie sie sein System erforderte. Gesetz und Propheten sind nur dargestellt als Werke des Demiurgos, vergänglich wie dessen Werke überhaupt, wie Himmel und Erde, das Wort des vollkommenen Gottes ist ewig und unwandelbar, wenn alles Andere vergeht. Auffallend ist es, daß Tertullian grade hier dem Marcion keine Verfälschung vorwirft. — In der Stelle Luc. 23, 34. fehlte διαμεριζονται. und es mag wohl seyn, daß Marcion wie Tertullian ihn beschuldigt, dies als Einschiebsel der Judaisten ansah, um Ps. 22. v. 18. auf Christum als Prophezeiung anwenden zu können. — Die Stelle Luc. 24. v. 39. mußte für Marcions Doketismus ein schwerer Anstoß seyn, daß er kein πνευμα ohne Fleisch und

Knochen sey. Die für ihn schwierigste Stelle ἰδετε ὁτι πνευμα — ἐχοντα ließ er doch stehn, was dem Tertullian selbst auffiel l. IV. cf.; aber er erklärte nun die Stelle nach einigen kleinen Veränderungen, welche er vorfand, oder selbst machte, auf eine Weise, durch die seine Auslegungsart merkwürdig charakterisirt wird. Wenn v. 37 und 39 dasselbe Wort πνευμα stand, ließ es sich mit dem Doketismus gar nicht zusammenreimen. Die Jünger hätten ihn dann grade für ein πνευμα gehalten, und Christus dieser Vorstellung und also dem Doketismus geradezu widersprochen. Er setzte also an die erste Stelle φαντασμα. Die Jünger glaubten es sey nur ein Trugbild Christi, er sucht sie zu überzeugen, daß er selbst es wirklich sey, „nur sollten sie sich dadurch nicht irre machen lassen, daß er keine Knochen habe, (Die Worte σαρκα και fehlten beim Marcion, es ließ sich auch eher sagen in einem gewissen Sinn, daß das πνευμα eine scheinbar σαρξ als ὀστεα habe) denn kein πνευμα habe Knochen, er sagte bei den Worten και ὡς ἐμε θεωρειτε sey die Negation ὁυκ aus dem vorigen Satze zu wiederholen.

Gal. III. 6. fehlte nach Hieronymus 6—9. vermuthlich aber auch, da Tertullian V, 3. bemerkt, daß die Erwähnung Abrahams hier überhaupt ausgelassen war, auch bis v. 14. und vielleicht fehlte noch mehr, v. 14. fehlte

auch vermuthlich, weil sonst Tertullian bemerkt haben würde, daß doch hier der Name Abrahams vorkommt und nicht bloß aus den Worten omnes enim filii estis fidei würde argumentirt haben, um die Inconsequenz der Critik des Marcions zu zeigen. Diese Stelle des Briefes ließ sich aber wirklich gar nicht mit seinem System vereinigen, weil dann der vollkommene Gott sich schon in dem Alten und Neuen Testament offenbart, und also ein Zusammenhang zwischen dem Alten und Neuen Testament statt gefunden hätte, (Tert. V. l. 4) nun folgte v. 26. παντες γαρ υἱοι ἐστε της πιστεως, dann (aus v. 15.) ἐτι κατα ἀνθρωπον λεγω, (IV, 3.) ὁτε ἡμεν νηπιοι u. s. w. Hier fehlt die große dazwischen liegende Stelle, (c. III. v. 15 — IV. 3.) die, besonders c. III. v. 16., Erklärungen über den Zusammenhang des Alten und Neuen Bundes enthielt, welche in Marcions System nicht paßten. Dann misit filium suum, ut eos, qui sub lege erant, redimeret. Die dem marcionitischen System ganz widersprechenden Worte γενομενον ἐκ γυναικος, γενομενον ὑπο νομον waren also ausgelassen; Tertullian, der nicht alle Verfälschungen Marcions anführen wollte, bemerkte es nicht. Wenn sie vorhanden gewesen, so hätte er eine so wichtige Stelle wohl angeführt, um Marcion durch den von ihm selbst angenommenen Text zu widerlegen. — In dem Briefe

c. IV. v. 21. hatte Marcion, wie Tertullian bemerkt, die Erwähnung Abrahams stehen lassen; aber er konnte dies wohl noch zur Noth als ein bloßes Bild, wozu er auch wohl die Worte ἀλληγορουμενα v. 24. (worauf er sich wirklich nach Hieronym. T. IV. p. 281. berief und in dem Dial. de recta fide p. 17. sagt der Marcionite vom Paulus οὐδενι ῥητως κεχρηται των ἀρχαιων, er habe keine Stelle des V. T. wörtlich und buchstäblich, sondern immer nur nach einer geistigen bildlichen Deutung etwas aus dem V. T. angeführt) benutzte, erklären. Die Stelle lautete bei ihm so: μια μεν ἀπο του ὀρους σινα εἰς την συναγωγην των Ιουδαιων κατα τον νομον εἰς δουλειαν γεννωσα, ἡ δε — (und dann Ep. ad Ephes. c. I, 21.) ἡ τις ἐστι μητηρ ἡμων, εἰς ἡν ἐπηγγειλλαμεν ἁγιαν ἐκκλησιαν. Dann v. 31.

Nach (Tert. V, 14.) scheint in dem Brief an die Römer zwischen 8, 11. — c. 10 Vieles gefehlt zu haben; aber weil sich Tertullian sehr unbestimmt ausgedrückt, läßt sich die Beschaffenheit des Textes nicht sicher genug angeben. Die Stelle (8, 12 — 17. war dem Marcion für seine Lehre ganz angemessen, auch in dem übrigen Theile des achten Capitels konnte er Vieles recht wohl nach seiner Lehre erklären; aber was 9, 4 von den Israeliten gesaget ist und die ganze folgende schon in den ältesten

Zeiten schwierig gefundene Stelle mußte ihm wohl anstößig seyn. (V, 16.)

In Thessalon II. I, 7. fehlt ἐν πυρι φλογος, das mußte freilich dem Marcion nach seiner Idee von der christlichen Ökonomie und dem Erlöser unpassend scheinen; aber Tertullian bemerkt richtig, daß er doch die übrigen auf ein Strafgericht deutenden Ausdrücke stehen ließ. Was uns also zweifelhaft machen könnte, ob er grade deshalb jene Worte ausgelassen. Doch wissen wir nicht, wie er überhaupt die ganze Stelle erklärte. — (V, 17) — Eph. II, 15. daß Christus grade durch seine σαρξ dies sollte bewirkt haben, konnte wohl den Marcion befremden. Versuchend war für ihn die Hypothese, daß αὐτου nicht hieher gehöre, und ἐχθρα ἐν τῃ σαρκι so viel bedeute, als δια της σαρκος, σαρκινη. Daß II, 13. αἱμα stehn geblieben beweiset nichts, denn diese Wirkung schrieb ja auch Marcion dem Leiden Christi zu, und das Blut Christi konnte er wohl für dies Leiden erklären. (V, 17.) II. 20. προφητων fehlte freilich nicht bei Marcion allein; aber ihm mußte es allerdings als eine jüdische Verfälschung erscheinen, daß die Propheten neben den Aposteln als Grundpfeiler der Kirche genannt waren, ib. III. 9. Die Auslassung des ἐν war für Marcions System sehr bedeutend. Wenn sie stehn blieb, war der Gott der Christen der κτιστης. Nun hieß es im Gegentheil, das

Grund

Mysterium, welches von Ewigkeit her dem Demiurgos (Θεος ὁ παντα κτισας) verborgen war. V, 18. Nach Tertullian sollte man fast schliessen, daß Eph. VI, 2. κτις — γης ausgelassen sey, und dazu konnte Marcion den guten Grund haben, daß er die Hinzusetzung der auf das Irdische sich beziehenden Verheißung für jüdisches Einschiebsel erklärte. (V, 19.) Coloss. I, 16. fehlt, dieser Vers war seiner Idee von der Weltschöpfung ganz zuwider.

Veränderungen in dem System der Schule Marcions.

In der Schule Marcions entstanden verschiedene Meynungen, besonders über das Verhältniß des Demiurgos zum höchsten Gott. Marcion hatte die Menschenbildung durch den Demiurgos sehr einfach, wie er sie in der Genesis zu finden glaubte, dargestellt, es war eine Hauptidee seines Systems, daß der höchste Gott sich der Menschen, als ihm ganz fremder Wesen, erbarmt und das Höhere (πνευμα) ihnen erst mitgetheilt habe. Spätere Anhänger Marcions nahmen die Idee der syrischen Gnostiker über die Menschenbildung auf und schrieben dem höchsten Gott gleich einen Antheil bei derselben zu. Der Marcionite Marcus drückt sich

darüber so aus. Dial. de fide 826. a. „Als der Demiurgos den Menschen gebildet nnd den beseelenden Hauch ihm mitgetheilt, konnte er ihm doch nicht die letzte Vollendung geben. Da nun der Gute von der Höhe herab das Geschöpf sich krümmen und winden sah, sandte er ihm von seinem Geist hinab und theilte so dem Menschen erst das Leben mit. Dies Pneuma, von dem sich der Mensch durch die Sünde entfremdet hatte, wurde ihm durch die Erlösung wieder verliehen. Nach der Lehre dieser Parthey war die ψυχη und alles Psychische an und für sich vergänglich, erst durch das πνευμα wird unvergängliches Leben mitgetheilt, der Demiurgos und sein ganzes Reich wird vernichtet werden und nur diejenigen, welche dies πνευμα in sich haben, sind dadurch über die Vergänglichkeit erhaben und für ewiges Daseyn bestimmt.

Dieser Meynung war ein gewisser Lucanus zugethan, von dem daher Tertullian sagt: de resur. carn c. 2. er habe nicht bloß die Auferstehung des Körpers, sondern auch die der Seele geläugnet, und nur ein drittes, weder Fleisch noch Seele, nämlich das πνευμα als unvergänglich gesetzt. Orig. III. c. Cels. c. 27. schien nichts Sicheres von ihm zu wissen und nennt ihn neben Marcion und Valentin als Stifter einer besondern Sekte.

B. Apelles.

Zu den merkwürdigsten Lehrern der marcionitischen Schule gehört Apelles, der zu Rom Schüler Marcions geworden war, seine Geschichte ist aber durch Erdichtungen der erhitzten Polemik entstellt. Das Zeugniß seines Zeitgenossen und Gegners Rhodon, der ihn einen durch seinen Lebenswandel ehrwürdigen Mann nennet, (Euseb. hist. eccles. V, 13.) widerlegt genugsam die Beschuldigungen gegen seine Sitten, die man bei Tertullian (de praescript. haer. c. 30.) findet. Es mag immerhin wahr seyn, daß er eine Jungfrau Philumene als eine Erleuchtete verehrte und in seinem φανερωσεις benannten Buche gewisse Lehren vortrug, die er von einer ihr zu Theil gewordenen Erleuchtung ableitete oder dadurch bestätigte — und diese unsträfliche Verbindung kann wohl die gehässigen Beschuldigungen seiner Gegner veranlaßt haben. Sehr wahrscheinlich ist das, was Tertullian erzählt, er habe sich von Rom nach Alexandria begeben und sey, nachdem er sich dort eine geraume Zeit aufgehalten, mit einem veränderten, von den marcionitischen Grundsätzen abweichenden, System zurückgekehrt. Diese Veränderung war ohne Zweifel durch den Einfluß der Alexandrinischen Philosophie und Gnosis bewirkt worden, und dieser giebt sich auch in seinen Lehren deutlich genug zu erkennen. Er stimmte mit

den gnostischen Schulen zu Alexandria überein und entfernte sich von einem Hauptgedanken Marcions, indem er den Weltbildner und den höchsten Gott, die sichtbare und die unsichtbare Weltordnung, in eine innigere Verbindung mit einander setzte. Er nannte den Demiurgos einen angesehenen Engel (angelus inclytus bei Tertullian), einen von dem höchsten Gott abstammenden, aber sehr entfernten Geist, der die Welt bildete nach den ihm vorschwebenden Urbildern der höchsten Stufe des Daseyns, (des Pleroma's, so daß also jene diese abbilden und darstellen sollte. (v. Addit. ad Tertull. Praescript. c. 51. de carne Christi c. 8. Pamphilus. Orig. Opp. T. IV. p. 695.). Auch das scheint er von der valentinianischen Schule angenommen zu haben, daß er den Soter oder Christus als den ansah, welcher dem Demiurgos die Ideen eingab und ihn als Organ zur Offenbarung der höheren Weltordnung gebrauchte, (zu schließen aus Tertullians Worten de Carne Christi c. 8. An qui spiritum et voluntatem et virtutem Christi habuerit ad ea opera, wodurch er voraussetzt, daß nach des Apelles Lehre der Demiurgos nach dem Einflusse Christi die opera mundi hervorgebracht habe.) Die Seelen hielt Apelles wie die meisten alexandrinischen Schulen für gesunkene Wesen von himmlischer Abkunft und nahm unter denselben eine höher begründete Spaltung der Geschlechter an,

männliche und weibliche, nach der valentinianischen Lehre von den Syzygien. (Tert. d. Anima c. 36.)

Ein feindseliger Geist, welchen Apelles einen angelus igneus nannte, wußte die Seelen von ihren himmlischen Wohnsitzen durch irdische Lockspeisen (d. h. durch Erregung irdischer Begierden, wodurch die himmlische Seele zu dem Fremdartigen der ὕλη sich hinneigt) zur Erde hinabzuziehen und bannte sie in den Kerker der grob materiellen Körper, von welchen alle Reizungen zur Sünde herrühren (de anima c. 23. de carne Christi c. 8.).

Jenen angelus igneus scheint Tertullian (de a. c. 23.) als identisch mit dem Demiurgos zu betrachten; aber dies paßt durchaus nicht in das System des Apelles, der den Demiurgos keinesweges für einen bösen Geist hielt, und Tertullian selbst unterscheidet an einem andern Orte (de carne Christi c. 8.) deutlich genug den igneus praeses mali von dem angelus inclytus, dem Demiurgos.

Das irdische Feuer wurde von den orientalischen Theosophen dem himmlischen Lichte entgegengesetzt, als das Element der das Göttliche bekämpfenden siderischen Welt und das Organ aller Täuschungskünste der bösen Geister. Apelles hielt demnach diesen angelus igneus für einen dem Göttlichen feindseligen, niedern siderischen Geist, der die himmlichen We-

sen in sein Reich zu bannen und sich zu unterwerfen suche, einen die Schöpfung des Demiurgos vielmehr bekämpfenden als mit ihm gemeinschaftliche Sache machenden Geist, vermuthlich Eins mit dem πνευμα ἀντικειμενον, von welchem Rhodon spricht. Der Demiurgos selbst bemerkte mit Betrübniß, wie sehr sich die von ihm gebildete Welt von den göttlichen Ideen, welche ihm der Soter mitgetheilt, entfernte, er sehnte sich nach einer Verbesserung seiner Schöpfung, die er selbst hervorzubringen nicht vermochte, und bat deshalb den höchsten Gott, eben jenen Soter, der ihm die Urbilder eingegeben, zu ihm herabzusenden, um das Bild dem Urbilde näher zu bringen, die niedere Weltordnung zur Verbindung mit der höheren zurückzuführen. Zu diesem Zwecke kam Christus zur Erde hinab. Das schöne Bild von dem verlornen Schaf (Luc. 15.), welches die Christen von dem durch Christum erlöseten Sünder erklärten und auf ihren Bechern abgebildet hatten, (v. Tertull. de pudicit. c. 7.), welches die Valentinianer auf die durch den Soter erlöste Achamoth deuteten, wandte Apelles auf den durch diesen erleuchteten und mit dem Pleroma verbundenen Demiurgos an.

Mit der grobsinnlichen Natur, als dem von dem bösen Geist bereiteten Körper, konnte sich auch nach des Apelles Ansicht der himmlische Soter nicht verbinden; aber auch in dieser

Lehre stimmte Apelles vielmehr mit der valentinianischen, als der marcionitischen Schule überein, indem er Christo einen Körper höherer Art von einem feineren, ätherischen, den Mängeln der groben Sinnlichkeit nicht unterworfenen Stoffe zuschrieb.

Da sich Christus von der höchsten Lichtwelt durch die verschiedenen Sphären zur sublunarischen Welt hinabließ, nahm er aus jenen höheren siderischen Regionen eine denselben verwandte feinere Hülle (ὄχημα nach der alexandrinischen Terminologie) an, mit welcher bekleidet er den sinnlichen Menschen anschaulich erscheinen konnte, bei seiner Himmelfahrt gab er den Sphären das von ihnen Entlehnte zurück, und erhob sich als reiner freier Geist wieder zu seinem erhabenen Sitz. Apelles behauptete, daß die Engel im alten Testament auch in solchen Hüllen erschienen seyen. (de carne Christi c. 6. add. praescript. 51. Epiph. H. 44.)

Gleichfalls in seiner Ansicht vom alten Testament entfernte sich Apelles von dem Marcion, indem er nicht das Ganze als Ein in Einem Geiste verfaßtes Werk des Demiurgos ansah, sondern dasselbe wie manche Valentinianer in verschiedene fremdartige Theile zerlegte. Manches erklärte er gradezu für widersprechend und Erdichtung, z. B. über die Erzählung von der Arche Noa's sagte er: „Dieses Mähr-

chen ist falsch, das kann also nicht von Gott herrühren." (cf. l. c. Rhodon ap. Euseb. Orig. In Genes Homil. II. c. II. T. II. opp. p. 62. c. Cels. V, 54.) Dies war es nun, was Apelles vermuthlich von der Einstreuung des Lügengeistes, πνευμα ἀντικειμενον, der die Menschen durch Täuschung von der wahren Religion abführen wollte, herleitete. Er verfaßte ein Werk unter dem Titel συλλογισμοι, worin er das Widersprechende im alten Testament nachzuweisen suchte. Folgende Stelle aus demselben ist uns aufbehalten (v. Ambros. de Paradiso c. V. §. 28.) ein Beweis von dem absprechenden Unverstande und dem gänzlichen Mangel der Auslegungkunst I. „Wie läßt es sich denken, daß der Baum des Lebens mehr für das Leben würkte als Gottes Hauch, (Apelles wollte einen Widerspruch zwischen Gen. III, 23. und II, 7. nachweisen: Wie konnte die Frucht eines Baumes dem Menschen unvergängliches Leben mittheilen, wenn das von Gott selbst Herrührende, ein Hauch des göttlichen Geistes, dies nicht konnte).

Ii. Wenn Gott den Menschen nicht vollkommen erschaffen hat, Jeder aber durch seine eigene Anstrengung sich die Vollkommenheit der Tugend erwerben kann; scheint dann der Mensch sich nicht mehr durch seine eigene Kraft zu erwerben, als ihm Gott gegeben hat? (Die mei-

sten Kirchenlehrer sagten: Der erste Mensch befand sich in einem Zustande der Kindheit, der noch unentwickelten Unschuld, er konnte sich durch Gehorsam gegen Gott gleich zum unvergänglichen Leben erheben, durch Ungehorsam fiel er und sollte nun im Kampf zur vollkommenen Tugend gelangen. Dagegen spricht Apelles. Die Würde der göttlichen Schöpfung — sagt er — wird dadurch herabgesetzt, die menschliche Kraft höher gestellt als die göttliche. Die Seele des Menschen ist vielmehr in einem himmlischen Daseyn als reiner Geist, im Besitz aller Vollkommenheit von Gott geschaffen worden, nur durch ihre Schuld hinabgesunken).

Zu Gen. III, 4. „Wenn der Mensch den Tod noch nicht geschmeckt hatte, wie er ihn ohne Zweifel noch nicht geschmeckt hatte, so konnte er ihn also auch noch nicht kennen. Und wenn er ihn nicht kannte, konnte er ihn auch nicht fürchten. Umsonst hielt ihm also Gott den Tod als ein Schreckmittel entgegen, da der Mensch den Tod gar nicht fürchtete."

Doch nahm er auch etwas Höheres im alten Testament an, das von dem den Demiurgos leitenden Soter herrühre und daher Andeutungen auf ihn, seine Lehre und sein Reich enthalte. Dieses Höhere im alten Testament lehrte Christus unterscheiden, daher sagte er: (die Worte, welche ein apokryphisches Evan-

gelium bekanntlich dem Erlöser beilegte) γινες θε-
δοκιμοι τραπεζιται (v. Pamphil. l. c.
Epiph. l. c. c. III.). Ich bediene mich —
sagte Apelles — alles Nützlichen, das ich aus
allen heiligen Schriften auswähle.

In einem hohen Alter, milder und ruhi-
ger geworden, sprach Apelles, der in den Spe-
kulationen und Zweifeln des keine Gränzen an-
erkennenden Verstandes selbst keinen Ausgang
sah, gegen den Kirchenlehrer Rhodon aus Asien
diese merkwürdigen Worte aus: die Untersu-
chung über das Urprincip aller Dinge sey das
Allerschwierigste, er fühle sich gedrungen, Ein
Urwesen anzunehmen, er glaubte an ein solches;
aber beweisen, daß es sey, alle dagegen zu
streiten scheinende Schwierigkeiten auflösen, das
könne er nicht, man müsse überhaupt über
diese Gegenstände nicht zu viel spekuliren. Je-
der möge bei seinem Glauben bleiben, Alle, die
auf den Gekreuzigten ihr Vertrauen setzten und
gute Werke damit verbänden, würden selig wer-
den. (Rhodon ap. Euseb. l. c.)

Anmerkungen.

1) S. 278. Z. 7. Daß Marcion die buchstäbliche Erklärung gegen die allegorische vertheidigte, sieht man aus

dem Dial. de Orthod. fide T. I. opp. Orig. ed. de la Rue pag. 808. und Origenes Commentar. in Matth. T. 15. §. 3.

Der Marcionit sagt l. c. p. 809. gegen die Beschuldigung, daß er sich nach einem Menschen nenne: σὺ μοι ἐπιφερεις το ὀνομα — ἐγω χριστιανος λεγομαι, και γαρ ὧδε λεγονται σωκρατιανοι τινες. Sollte dieser Beynamen etwa die alexandrinische Schule treffen, welche griechische Philosophie mit der christlichen Glaubenslehre zu vermischen beschuldigt wurde, denn natürlich ist hier an eine Retorsion zu denken, und gerade diese ist dem Charakter der Schule Marcions wohl angemessen.

2) S. 279. Z. 7. Wie Manche zuerst dadurch, weil sie vieles für sie Anstöß ges und nach ihrer Meinung mit den christlichen Ideen von Gott unvereinbares in dem alten Testament fanden, zu der Annahme eines von dem durch Christum geoffenbarten vollkommenen Gott verschiedenen Demiurgos veranlaßt wurden, deutet Origenes an. l. IV. de princip. in Philocal. p. 16. ed. Paris. 1619: „οἱ απο των αἱρεσεων — μυρια ὁσα ἀναγινωσκοντες τουτοις παραπλησια (er hatte vorher solche anstößig scheinende Stellen angeführt), ἀπιστησαι μεν ὡς θεου ταις γραφαις οὐ τετολμηκασι πιστευοντες, δε αὐτας εἰναι του δημιουργου, ᾧ Ἰουδαιοι λατρευουσιν, ᾤηθησαν ὡς ἀτελους και οὐκ ἀγαθου τυγχανοντος του δημιουργου, τον σωτηρα ἐπιδεδημηκεναι τελειοτερον καταγγελλοντα θεον, ὁν φασι μη τον δημιουργον τυγχανειν διαφορως περι τουτου κινουμενοι, και ἁπαξ ἀποσταντες του δημιουργου, ἀναπλασμοις ἑαυτους ἐπιδεδωκασι.

Wie auch die Unbekanntschaft mit den einfachsten Regeln der Hermeneutik solche Irrthümer beförderte, bemerkt Origenes Philocal. c. 14. ἐστι ὁπου παρα την ἀγνοιαν των λογικων μεγαλως περιπιπτομεν, μη καθαιροντες τας ὁμωνυμιας και ἀμφιβολιας και καταχρησεις και κυριολεξιας και διαστολας, οἱον παρα το ἀγνοεισθαι την ὁμωνυμον της κοσμου προσηγοριας φωνην ἐκπεπτωκασιν ἐπι το ἀσεβεστατα φρονειν περι του δημιουργου.

3) S. 279. Z. 3. v. u. Das Ascetenleben Marcions läßt sich in diesen Worten des Epiphanius erkennen. H. 42. τον

δε πρωτον αὐτου βιον παρθενειαν δηθεν ἠσκει, μοναζων γαρ ὑπηρχε. cf. Eph. Syr. Sermo I. p. 438. cf. II. op. lat. Syr. Satanas Marcioni accommodavit soccum, quo filios lucis infuscaret. 439. D. Marcion serpenti similis jejunavit.

4) S. 282. Z. 12. Von den falschen Vorstellungen, welche sich Manche nach einem fleischlichen und unrichtigen Verständnisse des alten Testaments von Gott machten, spricht Origenes Philocal. c. I. p. 17: ἀλλα μην και οἱ ἀκεραιοτεροι των ἀπο της ἐκκλησιας ἀυχουντων τυγχανειν, του μεν δημιουργον μειζονα ἀυδενα ὑπειληφασιν, τοιαυτα δε ὑπολαμβανουσι περι ἀυτου, ὁποια ὀυδε περι του ὠμοτατου και ἀδικωτατου ἀνθρωπου. Bei der Erklärung der Stelle von der Verstockung Pharaonis macht Origenes drei Classen aus den Lesern des alten Testaments: „diejenigen, welche nach solchen von ihnen nicht verstandenen Stellen über das alte Testament aburtheilend, dasselbe nicht für ein Werk des höchsten Gottes anerkennen wollten; diejenigen, welche ohne Rücksicht auf die allgemeine Lehre und den Geist der heiligen Schrift, solche einzelne dunkle Stellen zur Regel ihres Glaubens machten und daher in Irrthümer verfielen, z. B. hier in die unchristliche Vorstellung von einer absoluten Prädestination, und diejenigen, welche an der Gesammtlehre der heiligen Schrift festhaltend, aus ihrem Nichtverstehen dieser Stellen nichts weiter folgerten: „ἑτεροι δε βελτιον παρα τουτους φερομενοι φασι πολλα και ἀλλα κεκρυφθαι της γραφης ἀυτοις νοηματα, και ὀυ παρα τουτο της ὑγιους πιστεως τρεπεσθαι. ἐν δε των ὑποκεκρυμμενων εἰναι και τον περι ταυτης γραφης ὑγιη λογον. Philocal. c. 26. p. 429. Diese letzte ehrwürdige Classe der nicht wissenschaftlich Gebildeten unter den Christen nennt er pag. 18. τους ἐυγνωμονας και ἀτυφους.

5) S. 282. letzte Z. Origenes schrieb dem Ambrosius, der durch ihn von dem Irrigen der valentinianischen Lehre überzeugt worden war, da er ihm seinen fünften Tomus über den Johannes widmete: „ἀυτος γουν ἀπορια των πρεσβυοντων τα χρειττονα, μη φερων την ἀλογον και

ιδιωτικην πιστιν, δια την προς τον Ιησουν αγαπην, επεδωκεις ποτε σαυτον λογοις, ωνδε υστερον τη δεδομενη σοι συνεσει καταχρησαμενος εις δεον, καταγνους απιστης. T. IV. p. 99. opp.

6) S. 284. Z. 11. Daraus, daß Justin der Märtyrer oder der Verfasser des Dialogs cum Tryphone Iudaeo und Irenäus sich als eifrige Chiliasten zeigen, kann durchaus nicht geschlossen werden, daß der Chiliasmus allgemein in der Kirche verbreitet war, denn diese Schriftsteller hatten ihn aus derselben Quelle. In der offenbar sehr alten Schrift epistola ad Diognetum, die aber eine dem Dialog. c. Tryphone durchaus entgegengesetzte Geistesrichtung zeigt, findet sich keine Spur des Chiliasmus; und wie manche Schriften dieser Art mögen verloren seyn? Nicht zu reden von der dunkeln und verderbten Stelle in dem Dialog. cum Tryphone; so mußte Irenäus den Chiliasmus vertheidigen gegen eine Parthey, die er von den Gnostikern ausdrücklich unterscheidet. l. V. c. 31 et 32. Quidam qui putantur recte credidisse haereticos sensus in se habentes — quorum sententiae ab haereticis sermonibus transferuntur. Wir sehen aus diesem Beispiele des Ireneus, wie leicht die Chiliasten alle Opposizion gegen den Chiliasmus für etwas Gnostisches erklären konnten.

7) S. 285. Z. 3. v. u. Von den Reisen Marcions Ephr. Syr. Sermo 1. 439. D. vagus ac tremens circum pererrat orbem.

8) S. 298. Z. 15. Auch Mani hielt den Namen χριστος für bloße Accommodation. In dem Briefe an einen gewissen Odas sagt er: ηδε του χριστου προσηγορια ονομα ἀστι καταχρηστικον ουτε εἰδους ουτε ουσιας υπαρχον σημαντικον. v. Fabric. bibl. graec. ed. vet. Vol. V. pag. 283. ed. nov. VLVII. pag. 315.

9) S. 313. Z. 18. Das treue Festhalten der abendländischen und kleinasiatischen Kirchenlehrer an der allgemei-

nen Ueberlieferung mit Bekämpfung aller Neuerungen, und die allegorische Methode der Alexandriner, die leicht alle aufstoßende Schwierigkeiten heben konnte, sicherten die Integrität des neuen Testaments, welche durch dogmatische Hyperkritik sonst noch mehr leiden konnte, als durch unkritische Leichtgläubigkeit. Origenes sagt: Philocal. cap. 12. p. 101: ἁμαρτάνοντων δε τινων και περι την ἐυαγγελικην νομην και το ἀποστολικον ὑδωρ, ὡστε των ἐυαγγελικων τινα μεν πατειν, τινα δεως καλην νεμεσθαι νομην, και των ἀποστολικων ἡ παντα ἀποκρινειν ἡ τινα μεν ἐγκρινειν, τινα δε ἀποκρινειν — und zwar wie aus dem, was er vorher gesagt, erhellt, bloß aus dem Grunde, weil sie Dinge zu finden glaubten, die ihnen anstößig schienen. Zu dieser Classe gehörten auch wohl diejenigen, welche Clemens Alex 490. D. τους μετατιθεντας τα ἐυαγγελια nennt.

10) S. 321. Z. 10. Viel Marcionitisches war in dem anonymen Buche, das uns durch die Widerlegungsschrift des Augustinus (contra adversarium legis et prophetarum libb. II.) bekannt geworden. Augustin bemerkt sehr richtig, daß der Verfasser nach seiner Ansicht von dem Demiurgos kein Manichäer seyn konnte. Es enthielt freilich auch manches mit dem System Marcions nicht Übereinstimmende. Augustin hatte daher Ursache ungewiß zu seyn, zu welcher Sekte er gehöre. Der Verfasser hatte seine Lehren von einem gewissen Fabricius aus Rom; in Rom, wo so mancherlei Sekten zusammen kamen, konnten die Lehren mancher verschiedenen zusammenfließen. Ganz nach der Art orientalischer Theosophen redet er von dem Wesen des höchsten Gottes. l. I. c. XI. Summum deum incomparabilem splendorem incomprehensibilis esse lucis. Die Erzählung vom Sündenfall erklärt er vielmehr nach der Lehre der Ophiten, als Marcions, c. 14. Der Demiurgos wollte den ersten Menschen in dem Zustande thierischer Bewußtlosigkeit erhalten, reprehendit hominis conditorem, quia prohibuerit eum sumere cibum dignoscentiae boni et mali, tanquam eum pecoribus parem esse voluisset nescientibus ista discernere c. 15. Ganz ophitisch giebt er dem Schlan-

gengeist höhere Kraft als dem Demiurgos, invenitur serpens in loco meliore quam deus, quia praevaluit decipere hominem quem fecerat Deus. Merkwürdig ist seine Lehre von der Accommodation, die er gebraucht, um den aus dem von dem Apostel Paulus, (welchen er wie Marcion besonders verehrt zu haben scheint,) angeführten Zeugnissen des alten Testaments für die Autorität desselben genommenen Beweis zu entkräften. (Er vergleicht I. Cor. 9, 19 und II, 6.) Apostolus enim rudi adhuc populo insinuans quae dei sunt, non debuit a perfectioribus incipere, et consuetudinem ab eis vetustatis excludens a difficilioribus inchoare, ne novos adhuc ad fidem perfecta doctrina turbaret. l. II. c. II.

Die Propheten, behauptet er, konnten unmöglich Christi Ankunft vorher wissen, da erst Christus jenen göttlichen Geist, vermöge dessen sie dies hätten weissagen können, in die Welt brachte. c. III. Ante salvatoris adventum Spiritus sanctus et divinus non erat super terram. Ganz marcionitisch. Daß er die Stelle Tit. I., 13. von den jüdischen Propheten versteht, ist ein Beweis von der auch hier, wie gewöhnlich, mit dem Absprechen verbundenen Unwissenheit. Er führt eine merkwürdige Stelle aus irgend einem von einer solchen Sekte herrührenden apokryphischen Evangelium an, worin es heißt, daß als die Apostel Christum fragen, was sie von den Propheten zu denken hätten, er unwillig darüber, daß sie noch nicht weiter gekommen wären, ihnen geantwortet habe: „Dimisistis vivum, qui ante vos est et de mortuis fabulamini.“ — Matth. XI., 11. führt er an als Beweis, daß Johannes der Täufer nicht zum Himmelreich gehört und noch weniger die Propheten. c. V. —

Es war in dem Buche ein besonderer Abschnitt den Antithesen Marcions ähnlich. (c. XI.) Discretio spirituum malignitatis et bonitatis, worin diese Stelle vorkam: „Quare, frater, recedentes ab iniquitate praeteriti erroris, intendamus Christum verum ac summum Deum, non hujus saeculi principem et mundi factorem, in quo nos peregrinari saepissime declaratum est. Intendamus illum pium ac mitem,

qui nos suae cognationis ostendens, mundi lumen vocavit, non illum qui secundum scripturas Iudaicas terrenum nobis initium assignans, in terra nobis finem indicit. Qui nos fratres appellans, vigilare ac divina sapere persuasit, non illum qui nec dignoscentiae quidem habere sensum permisit.“

11) S. 325. Z. 10. Auch die Catharer des Mittelalters hielten die Seelen für himmlische Wesen, welche der böse Geist an sich gelockt und in den groben Körper eingekerkert habe, die zu befreien Christus gekommen sey. v. Moneta pag. 3. und pag. 36., und die Worte selbst aus einem merkwürdigen apokryphischen Evangelium Johannis, das ein Theil dieser Sekte im zwölften Jahrhundert hatte, und welches eine sehr wichtige Quelle ist für die Kenntniß der Lehre dieser Catharer, so wie der Bogomilen — von dem Befehl des Satans an die verführten Engel: praecepit Angelo tertii coeli (S. oben nach den Lehren der Valentinianer, der dritte Himmel, das Paradies, wo der erste Mensch gebildet worden) intrare in corpus luteum et tulit de eo et fecit aliud corpus in formam mulieris: Angeli vero ploraverunt videntes in se formam mortalem et esse dissimiles forma et praecepit opus carnale facere in corporibus luteis et non intellexerunt facere peccatum. Christus sagt zum Johannes: „Insipientes homines ita dicunt in praevaricatione Patrem meum corpora lutea fabricare, sed spiritu sancto omnes virtutes coelorum fecit et sancti propter praevaricationem inventi sunt habentes corpora lutea mortalia.“ Aus Benoit. histoire des Albigeois; in der fortgesetzten Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen. V. Beitrag auf das Jahr 1784.

12) S. 325. Z. 8. v. u. Bei den Manichäern kommt unter den fünf Elementen des Reichs der Finsterniß auch vor eine regio ignea. v. August. ep. fundam. c. 28. In der Lehre der Zabier heißen die arglistigen Sterngeister angeli ignis, reges ignis und von dem falschen Messias wird gesagt: Miracula in igne, ipse igne vestitus igneque tectus, ostendet. Quinet super igne sua habitatio futura et in

curru

curru ignis ille sedens adveniet. Cod. nasor. T. I. pag. 99.

12) S. 327. Z. 4. v. u. Von denen, welche das alte Testament in verschiedenartige Theile zerlegten, redet Origenes Philocal. c. XI. pag. 99.: οἱ των παλαιων γραμματων τα μεν ἀπο θειοτερας λεγοντες ειναι δυναμεως και της ἀνωτατω, τα δε ἀπο ὑποδεστερας.

Zusätze.

1) S. 264. Anf. Zu den Gründen für diese Darstellung der Christologie Marcions kann man auch noch rechnen seine Lesart in der Stelle Gal. I., wo nach dem Hieronymus „και θεου πατρος" bei ihm fehlte und statt „ἀυτου" ἑαυτου stand.

2) S. 318. Z. 18. Man vergleiche hierbei die merkwürdige Stelle Tertullians Praescript c. 41., wo er von der kirchlichen Disciplin der Haeretiker überhaupt spricht: „Quis Catechumenus, quis fidelis incertum est, pariter adeunt, pariter orant. Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cujus penes nos curam lenocinium vocant. — Alius hodie episcopus, cras alius, hodie diaconus, qui cras lector, hodie presbyter, qui cras laicus, nam et laicis sacerdotalia munera injungunt." Dies paßt gewiß nicht auf die mysteriösen Einrichtungen der übrigen gnostischen Gesellschaften, in welchen die Abtheilungen zwischen den Geweihten und Ungeweihten und den verschiedenen Graden und Classen der Ersten gewiß sorgfältig bezeichnet waren. Aber es paßt ganz auf die Tendenz der marcionitischen Gemeinde, welche die Einfalt des apostolischen Zeitalters überall zurückführen wollte, vermuthlich auch dieser Geistesrichtung gemäß die Rechte des allgemeinen christlichen Priesterthums gegen die Keime einer sich bildenden Hierarchie vertheidigte.

Dritter Abschnitt.

Kleinere eklektische gnostische Sekten.

I.

Simon Magus und die Simonianer.

Mit Unrecht wird zwar Simon Magus von den ältesten Kirchenvätern als Vater des Gnosticismus genannt, welcher Irrthum, wie schon Mosheim hinlänglich bewiesen hat, daher entstanden ist, weil jene Männer nur mit den Lehren der griechischen Philosophie, nicht mit der Theosophie des Orients bekannt, zuerst bei dem Simon Magus etwas den Lehren ähnliches zu finden glaubten, die sie nachher in allen gnostischen Systemen wieder erkannten. Aber ob gleich dieser Simon Magus nicht merkwürdig ist durch seinen persönlichen Geist und Charakter, so dient er doch zur Charakteristik einer ganzen Classe von Menschen in diesem Zeitalter

und zur Charakteristik dieses Zeitalters selbst. Wenn der Sinn für die unsichtbare Welt, welcher der Mensch seinem Wesen nach angehört, das was das Licht im Menschen ist, eine Zeitlang durch die Allherrschaft des Irdischen, durch Unglauben und kernlose Zweifelsucht unterdrückt worden, macht dieser Sinn mit desto größerer Gewalt sein Recht geltend. Der Mensch wird von unwiderstehlicher Sehnsucht nach einem himmlischen Vaterlande ergriffen, seine Leere fühlend sucht er himmlische Nahrung, und weil er das Rechte nicht hat, der geübte Sinn der Unterscheidung ihm fehlt, greift er begierig nach allem, was sich ihm als etwas Außerordentliches, als Offenbarung der unsichtbaren Welt, als Mittel zur Verbindung mit höhern Lebenskräften anbietet. Ein solches war das Zeitalter, in welchem der Heiland der gefallenen Menschheit erschien. Kräfte, die nicht zu allen Zeiten würken, waren rege gemacht, Menschen, die eine Mischung von Schwärmerey und Täuschung waren, sich selbst und andere betrogen, streiften umher, zogen das Volk an sich durch hochtönende Phrasen, das Prahlen mit Kräften einer höhern Welt — und solche Menschen konnten nicht allein beim Volk sondern auch in den höhern Ständen Eingang finden. Zu dieser Classe der γοητες gehörte Simon Magus, die Schilderung von seiner Zusammenkunft mit den Aposteln gehört zu je-

nen lebendigen, aus der Mitte des Lebens einer Zeit gegriffenen Darstellungen, die das Siegel ihrer Wahrheit in sich selbst tragen. Dieser Mensch hatte in Samaria, welches Land damals besonders durch solche Leute heimgesucht wurde, viel Eingang gefunden, indem er sich für den Inhaber höherer Kräfte ausgab, und das Volk durch seine vorgebliche Zauberkünste an sich zog. Philippus kam nach Samaria und bewies die durch das Christenthum wirkende göttliche Kraft, indem er, sicher das Schwerste, die Menge abzog von einem Menschen, der sie ganz betäubt hatte, den sie wie ein höheres Wesen anstaunte, indem es ihm dagegen gelang, einer Lehre Eingang zu verschaffen, die auf das Herz wirken sollte, die Sinnesänderung verlangte, und die dem eiteln Sinn der Menschen keinesweges wie die Geistercitationen des Simon Magus schmeichelte. Es mochte wohl unter den Anhängern des Simon Magus manche geben, die sich nur, weil ihnen die bessere Nahrung fehlte, von dem Schwärmer hatten anziehen lassen; aber schwerlich hätten sie in dem Zustande der Betäubung, in welchem sie sich befanden, durch die Kraft der göttlichen Wahrheit allein enttäuscht werden können. Dadurch wurden sie zuerst von dem Simon Magus abgezogen, weil sie die von den Aposteln verkündigte Lehre solche Dinge hervorbringen sahen, welche Simon Magus mit allen seinen

täuschenden Künsten nicht hatte hervorbringen können. Menschen in einem Zustande der Verrückung und Verzerrung, den man von der Besitznahme durch böse Geister ableitete, zur Besonnenheit zurückgekehrt, durch den Namen Christi die Harmonie in ihren leiblichen und geistigen Kräften wieder hergestellt, Lahme geheilt, dadurch wurden sie zuerst aufmerksam, erst dieser Eindruck konnte den innern Gründen der evangelischen Lehre unter den Empfänglichen den Weg bahnen. Dies Alles konnte nun auch einen Menschen, wie Simon Magus, nachdem er sich von vielen Anhängern verlassen sah, aufmerksam machen, es stieg ihm der Gedanke auf, sich auch etwas von diesen höhern Kräften zuzueignen, er hielt die neue Lehre für eine mächtigere Theurgie als seine, und in solchem Sinne machte er den Aposteln den ihn charakterisirenden Antrag, welchen jene mit solchem Abscheu zurückwiesen. Der Ton, in dem der Apostel Petrus zu ihm sprach, setzte ihn nun in Bestürzung, er fürchtete den Zorn der Gottheit; aber dieser Eindruck, wie es bei einem solchen Menschen nicht anders seyn konnte, war nur ein vorübergehender.

Wenn gleich die Geschichte dieses Mannes, als des Repräsentanten einer ganzen Menschenklasse, die mit dem Christenthum in Kampf gerieth, indem sie entweder in offner Feindseligkeit gegen dasselbe auftrat, oder Man-

ches aus demselben auf ihre Weise sich aneignete, nachher zu einem Roman ausgemahlt wurde; so liegt doch diesem etwas Wahres zum Grunde. Es ist kein Grund vorhanden, das Daseyn einer von diesem Göeten gestifteten Sekte der Simonianer zu leugnen. Je genauer man die diesen Simonianern beigelegten Lehren betrachtet, desto mehr muß man sich überzeugen, daß diese keineswegs erdichtet sind, sondern einen Beytrag zur Charakteristik des Religionszustandes dieser Zeit abgeben. Nur muß man nicht glauben, daß sich die von dem Stifter der Sekte selbst vorgetragenen Lehren genau angeben lassen. Ein Mensch ohne große innere Bedeutung konnte in dieser gährungsvollen Zeit eine Bewegung unter den Menschen hervorbringen, die seine eigenen Kräfte überstieg. Aber je weniger Festes in der Lehre eines solchen war, mit desto mannichfaltigeren andern Meinungen konnte sich nachher die Lehre der durch ihn zusammengeführten Menschen vermischen.

Simon Magus wurde durch die Würkungen, welche er das Christenthum unter den Heyden hervorbringen sah, zu dem Gedanken veranlaßt, welcher der damaligen Zeit nicht fern lag, eine eklektische Religionssekte zu stiften, in welcher er die Religion der Christen, Juden, Samariter und Heyden mit einander verschmelzen wollte. Dazu benutzte er die in vielen Gegenden circu-

lirende Lehre von einem verborgenen, über Alles erhabenen Gott, der sich von den Menschen nennen lasse, wie sie wollten, unter verschiedenen Namen angerufen und unter verschiedenen Religionsformen verehrt werde, da doch sein Wesen durch keinen Namen ausgesprochen werden könne. (Iren. I. c. 23. §. 1. Eum qui sit super omnia pater, et sustinere vocari se quodcunque eum vocant homines) — Dieselbe Idee von Einer allen verschiedenen Religionsformen zum Grunde liegenden Wahrheit, welche von den mit besonnenem Ernst das Höhere Suchenden und von den Alles wild in einander mischenden Schwärmern nur auf verschiedene Weise angewandt wurde. Er erklärte, wie Origenes erzählt c. Cels. l. VI. c. XI. den Götzendienst für etwas Gleichgültiges und Erlaubtes, sey es nun, gerade aus diesem Gesichtspunkte, weil auch dem heydnischen Cultus etwas Wahres zum Grunde liege, oder nach der Ansicht, daß überhaupt auf das Äußere nichts ankomme. Für seinen Religionseklekticismus benutzte er gleichfalls die von einer Classe jüdischer Theologen herrührende Vorstellung, daß Vater, Sohn und heiliger Geist nur verschiedene Würkungsweisen, Relationen oder Kräfte derselben Einen göttlichen Person bezeichneten. (S. das εὐαγγελιον κατ' αἰγυπτιους bei Epiphan. haeres. 2. c. II.) „Derselbe Eine Gott — sagten die Simonianer — habe

sich unter den Samaritern als Vater geoffenbart, unter den Juden als Sohn Gottes in Christo und unter den Heyden als heiliger Geist," (weil Simon Magus gehört hatte, daß die Theilnohme der Heyden an den Würkungen des heiligen Geistes, als das Kennzeichen ihrer Berufung zum Reich Gottes angegeben werde).

Simon Magus selbst wurde betrachtet als die geoffenbarte Kraft des höchsten Gottes unter dem Namen des Vaters, μεγαλη δυναμις του ὑψιστου. In einer Religionsschrift der Simonianer (ap. Hieronym. commentar. in Matth. c. 24. vol. IV. S. 114.) wurden dem Simon diese Worte beygelegt: „ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei." Clemens von Alexandria sagt St. L. II. Fol. 383., daß die Simonianer einen ἑστως verehrten, das heißt einen über das Vergängliche Erhabenen, einen unwandelbar in seinem Wesen Verharrenden, gleichbedeutend mit dem Platonischen ὠν. So nennt Philo den höchsten Gott selbst de nom. mutatione 1052. ἑστως, κατα τα αὐτα ἑστως. Das ἑσταναι setzt er entgegen dem unaufhörlichen Flusse der γενεσις. Wer sich zu Gott erhebt, wird ihm ähnlich in seinem Innern, gelangt zur Theilnahme am Unwandelbaren und wird befreyt von dem Wandelbaren der γενεσις. Was Philo besonders ausführt de posteritate Cain. ed.

Mang. T. I. Fol. 230. „ὁ προσιων θεῳ στασεως ἐφιεται, ὁ δε ἀπαλλαττομενος ἀτε γενεσει τῃ τρεπομενῃ προσιων - κατα το εἰκος φορειται cf. de Somniis 1238. Mit dieser Idee Philo's stimmt ganz überein der Grundsatz der Simonianer: „ἐξομοιουσθαι τροπον τῳ ἑστωτι, ὁν σεβουσι." „In ihrer Sinnesart durch die Richtung auf das Unvergängliche, die innere Ruhe und Festigkeit, ähnlich zu werden dem von ihnen verehrten Unwandelbaren."

Einiges Charakteristische über die Vorstellungen der Simonianer vom höchsten Wesen berichtet Theodoret. Als den Grund alles Daseyns nannten sie das göttliche Wesen ῥιζωματων ὁλων, Wurzel des Universums. Sie dachten sich dies göttliche Wesen als ein Feuer, das eine zwiefache Kraft habe, als das in sich Verborgene (το ὀν) und als das sich Offenbarende (το φαινομενον). Aus dieser sich offenbarenden Kraft des ewigen Feuers sey die Welt hervorgegangen. Jene schon oft berührte Unterscheidung zwischen dem verborgenen und dem sich offenbarenden göttlichen Leben, so wie auch jenes Bild des Feuers von der alldurchdringenden Kraft Gottes ein altes ist. Man denke nur an das νοερον πυρ der Stoiker, in der zoroasterschen Lehre erscheint das Feuer als Vereinigungsprincip zwischen dem verborgenen Urgrunde, der ewigen Zeit, und ihrem Offenbarer, Ormuz (Zend. Avesta T. II. ed. Paris

1771. p. 180, Feu agissant des le commencement, principe d'union entre Ormusd et l'étre absorbé dans l'excellence.) In den vorgeblichen oraculis Chaldaicis heißt das Höchste ἐυιερον πυρ, — τα παντα ἑνος πυρος ἐκγεγαωτα, von der ſchöpferiſchen Selbſtoffenbarung dieſes Urweſens wird geſagt: ἑαυτον ὁ πατηρ ἥρπασας (aus ſich ſelbſt gleichſam hinausgegangen, ſich ſelbſt mittheilend) ὀυδ' ἐν ἑῃ δυναμει νοερᾳ κλεισας ἰδιον πυρ.

Die Simonianer nannten als die Mutter der ganzen Geiſterwelt den Gedanken, die Idee der Gottheit, mit einem in der damaligen theoſophiſchen Terminologie der Juden noch gewöhnlicheren Ausdruck (Clement. Homil. l. II. c. 25.) die κυρια, παμμητορα σοφια. Dieſe emanirte von Gott, um alle Geiſter zu ſchaffen, aber die göttliche Idee wurde von den Geiſtern, durch welche ſie die Welt geſchaffen und denen ſie die Verwaltung derſelben übertragen hatte, gefangen gehalten. Sie wollten ſelbſtſtändig für ſich ſeyn, nicht als die Erzeugniſſe eines Höhern angeſehen werden, die niedere Weltordnung von dem Zuſammenhang mit der höhern losreißen, ſie bannten die ἐννοια in menſchliche Körper. Sie wird einer Metempſychoſe unterworfen, die Eine göttliche Idee oder Vernunft in der Menſchheit, gefangen gehalten unter den beſchränkenden Geſetzen und Formen der zeitlichen Welt, die ihre freie Offenbarung

hemmen, kann sich nicht zu ihrem Urquell erheben. Die ἐννοια muß unter ihren Wanderungen von den die Welt regierenden Engeln (οἱ την κτισιν οἰκονομουντες ἀγγελοι, worunter vermuthlich die die Gestirne beseelenden Geister die κοσμοκρατορες der chaldäsche Lehre gemeint sind,) immer neue Beschimpfungen erleiden, die Zerrüttung in der Welt wurde immer größer, durch die Eifersucht und die Streitigkeiten der niedern Geister, von denen Jeder über die Andern herrschen wollte. Der Erlöser, als welchen sie den Simon verehrten — sagten die Simonianer — sey herabgekommen, um die gefangene ἐννοια zu befreyen, Ordnung und Harmonie überall wieder herzustellen, (ad emendationem rerum, προς την ἐπανορθωσιν των πραγματων). Indem er von dem Höchsten alle Reihen des Daseyns durchlief, hüllte er sich auf jeder in die derselben angemessene Form, erschien den Engeln in der Form eines Engels, den Menschen als Mensch ꝛc., um das Höhere unter dieser Hülle zu verbergen. Auch eine oft vorkommende Idee, daß die erlösende Gottes-kraft alle Stufen des Daseyns von der höchsten bis zur niedrigsten durchwanderte, um Allen die Erlösung unter der ihnen angemessenen Form mitzutheilen, (s. oben die Ophiten) oder nach Irenäus, wie es scheint, um durch die Form verhüllt von den Geistern nicht erkannt zu werden und sie zu täuschen. Simon Magus führ-

te eine Helena mit sich, wenigstens wurde eine solche mit ihm von den Simonianern verehrt, deren Geschichte uns nicht weiter interessiren kann, welche er für die gefangen gehaltene ἐννοια ausgab, die von ihm befreyt worden, d. h. als eine besonders erleuchtete Frau, Repräsentantin und Offenbarerin der göttlichen ἐννοια unter den Menschen.

Wenn man es zuerst lieset, ohne Anschauung von dem Treiben dieses Zeitalters, klingt es zwar wie ein Mährchen, was die Simonianer nach dem Irenäus von der Helena gesagt haben sollen: diese Helena sey auch in der trojanischen erschienen, wegen derselben sey der trojanische Krieg geführt worden und sie habe den Stesichorus für seine Schmähung durch die Blindheit bestraft, nach dem Widerruf ihn wieder geheilt. Aber die Sache naher betrachtend, finden wir hier einen merkwürdigen Zug von dem Religionseklekticismus dieser Sekte. Clementin. H. c. II. c. 25. und Epiphan. l. 20. bestätigen es, daß die Simonianer sich mit allegorischen Deutungen auch der heidnischen Mythen viel beschäftigten. Weil nun die heidnischen allegorisirenden Philosophen Odyss. IV. v. 122. die Helena (ἀρτεμιδι — ἐικυια) als das Bild der Artemis darstellend beschrieben zu finden glaubten, und damit die Lehre verbanden, daß jede Gottheit eine Zahl von Seelen zu ihrem Gefolge habe, welche ihr

besonders verwandt, ihren Charakter in der Welt zu offenbaren bestimmt wären, — und da die Artemis ihnen mit der σελην identisch war, so schlossen sie, indem sie nach einer alten Vorstellung den Mond als Mutter alles Daseyns in der irdischen Welt, Princip aller Zeugung, betrachteten: die Helena sey eine ἀνθρωπος σεληναια, aus der Mondeswelt vom Zeus hinabgesandt, um nach seiner Idee die Welt zu bilden, und nachdem sie ihr Werk verrichtet, sich wieder zu dieser erhoben. Das konnten die Simonianer zu gut benutzen, da diese Vorstellung sich leicht mit der Idee von der weltbildenden παμμητορα σοφια in Verbindung setzen ließ. In den Elementinen wird die Lehre der Simonianer so ausgedrückt, die Helenen und Barbaren, und was damit nach dieser Vorstellung verbunden ist, die sie beseelenden Geister, die Urheber aller Kriege, hätten nicht um die wahre ἐννοια gekämpft, denn diese habe sich damals bei dem höchsten Gott befunden, sondern um ein bloßes Trugbild (εἰδωλον) in der sterblichen Helena. Diejenigen, welche so sich ausdrückten, hatten vermuthlich vor Augen Plato republ. c. 9. S. 269, wo er sagt: daß die nnvernünftigen Menschen, unbekannt mit der wahren ἡδονη, von Leidenschaft für ein Trugbild derselben ergriffen wären und darüber stritten, wie nach dem Stesichorus in dem trojanischen Kriege für ein εἰδωλον der Helena gestritten worden, aus

Unkunde der wahren. — Mit dieser Beschaffenheit ihres Eklekticismus stimmt es auch zusammen, daß sie die Bildsäule des Simon Magus in Gestalt des Zeus und die der Helena in der Gestalt der Athene darstellten. Zeus war ihnen der höchste Gott, Athene die aus ihm emanirte Sophia.

Von der Moral der Simonianer macht Irenäus eine sehr schlechte Schilderung, er schreibt ihnen die Grundsätze mancher gnostischen Sekten zu; es komme auf das Äußere nicht an, alle sittliche Gebote seyen willkührliche Satzungen der weltregierenden Geister, die das freye Wesen des Menschen hätten beschränken wollen. Hingegen nach den oben angeführten Grundsätzen ihrer Sittenlehre Cl. Lt. II. 383 konnten sie nur eine strenge Sittenlehre haben. Man braucht den Irenäus, der, obgleich in der historischen Critik nicht geübt, doch zu gehässigen Erdichtungen nicht geneigt war, hier keiner Falschheit zu beschuldigen. Es gab unter den Simonianern wieder verschiedene Partheyen von verschiedener Beschaffenheit, eine derselben nennt Clemens l. VIII., 765. Entychiten (dieser Name ist wohl der richtigere und der spätere vorkommende Eutychiten Verfälschung), die er selbst ableitet ἀφ' ὧν παρανομως ἐπετηδευσαν τε και ἐτολμησαν, vermuthlich von der libido promiscua. Irenäus irrte, wie öfter, nur darin, daß er das, was von einer Par-

they der Simonianer richtig war, auf Alle ausdehnte. Daher mögen denn auch unter den Simonianern überhaupt, je nachdem sie sich zu einer der Religionen, die sie mit einander vermischen wollten, mehr oder weniger hinneigten in theoretischer wie in praktischer Rücksicht verschiedene Meynungen gewesen seyn, und es ist eben deshalb auch eine fruchtlose Mühe, alle einzelne Angaben der alten Schriftsteller über ihre verschiedene Meynungen, z. B. von Christo, mit einander vereinigen zu wollen.

Anmerkungen.

1) S. 342. Z. 15. Freilich konnten in jener Zeit alle Schwärmer und Goeten leicht Eingang finden, und die sophistischen Gegner des Christenthums, wie Celsus, die zu allen Zeiten dieselben sind und derselben Waffen sich bedienten, brauchten dies oft, um das Christenthum in eine Classe mit jenen Schwärmereyen zu setzen; aber gerade die Würkung, welche das Christenthum im Vergleich mit jenen Erscheinungen unter den Menschen hervorbrachte, konnte dazu dienen, das göttliche Wesen des Christenthums in ein desto helleres Licht zu setzen. Jene Sekten, worauf sich auch Origenes berief, machten zuerst unter einer Anzahl von Menschen Aufsehen, sanken dann aber immer mehr. cf. Orig. c. Cels. l. I. c. 17, 1, V. 62.

2) S. 343. Z. 9. Celsus sagt I. V. 41. οὐδὲν ὀιμαι διαφερειν δια ὑψιστον καλειν ἡ ἀδωναιον ἡ σαβαωθ ἡ ἀμμουν ὡς αἰγυπτιοι ἡ παπαιον ὡς σκυθαι. Die Vorstellung von Einem nur nach verschiedenen Würkungen und Offenbarungen mit verschiedenen Namen belegten göttlichen Wesen herrschte auch in den apokryphischen περιοδοις ἀποστολων v. Phot. Cod. 114. „daß Christus Vater und Sohn heiße", und die sehr merkwürdigen Fragmente der περιοδοι, (welche jenen des Photius aber nicht ganz gleich seyn konnten, da sie in der Vorstellung von dem Leiden Christi sich davon entfernten) in den Acten des Concil. Nic. II. Actio V. p. 167. et seqq. T. 13. Mansi, der Hymnus: δοξα σοι, πατερ, δοξα σοι, λογε, δοξα σοι, χαρις, δοξα σοι, το πνευμα. Am wichtigsten aber ist eine andere Stelle dieses Fragments, die ich nicht umhin kann hierher zu setzen, da sie auch auf den gnostischen und manichäischen Doketismus viel Licht wirft. Dem Johannes, der betrübt ist über die Leiden Christi, erscheint dieser und spricht zu ihm: „τῳ κατω ὀχλῳ ἐν ἱεροσολυμοις σταυρουμαι και λογχαις νυσσομαι και καλαμοις, ὀξος τε και χολην ποτιζομαι. σοι δε λαλω και ὁ λαλω, ἀκουσον." Er sagt ihm also, er solle sich über seine Leiden nicht betrüben, Alles dies sey nicht würklich geschehen, das sich offenbarende göttliche Wesen habe nur Alles dies vor den Augen der ungeweihten Menge so erscheinen lassen (eine Maja), ihn wolle er in dem Schein das Wahre erkennen lassen. Christus verschwand daher, nachdem er dies gesagt hatte, und statt seiner erblickte Johannes ein Kreuz von lauter Licht, umgeben von mannichfaltigen andern Gestalten, die doch nur Eine Gestalt und Ein Bild darstellten. (ἐδειξε μοι — sagt Johannes — σταυρον φωτος πεπηγμενον, και περι τον σταυρον ὀχλον πολυν, μιαν μορφην μη ἐχοντα, και ἐν ἀυτῳ ἡν μορφη μια και ἰδεα ὁμοια). Die Erscheinung Christi ist nichts anders als eine Offenbarung des göttlichen Lichts in der finstern materiellen Welt, welches vollkommene göttliche Licht den in die Materie versenkten und in ihr gefangenen Lichtkeimen zu Hülfe kommt und sie zu sich erhebt, davon ist die Kreuzigung Christi auf der Erde nur ein Symbol, (s. oben von der Lehre der Manichäer)

chäer), es sind verschiedene Formen, unter denen sich das Göttliche in der irdischen Welt offenbart, und Allen diesen liegt nur Eins zum Grunde. Ueber jenem Lichtkreuz offenbart sich der Göttliche nicht mehr in seiner Scheinform; sondern durch eine Stimme voller Anmuth, in der eine göttliche, ergreifende Kraft war, (*αὐτον δε τον κυριον ἐπανω του σταυρου ἑωρων σχημα μη ἐχοντα, ἀλλα τινα φωνην μονον. φωνην δε, ὀυ ταυτην την ἡμιν συνηθη, ἀλλα τινα ἡδειαν και χρηστην, και ἀληθως θεου*). Diese Stimme erklärt nun, wie zur Anschaulichmachung für die Menschen die Eine Offenbarung des Göttlichen, das sich den gefangenen Seelen mittheilen will, mit verschiedenen Namen belegt werde: „*ὁ σταυρος ὁ του φωτος, ποτε μεν λογος καλειται ὑπ' ἐμου δι' ὑμας, ποτε δε χριστος, ποτε θυρα, ποτε ὁδος, ποτε ἀρτος, ποτε σπορος, ποτε ἀναστασις, ποτε Ἰησους, ποτε πατηρ, ποτε πνευμα, ποτε ζωη, ποτε ἀληθεια, ποτε πιστις, ποτε χαρις.*"

3) S. 342. Z. 4. v. u. Diese Art von Religionseklekticismus kommt bei den morgenländischen Sektenstiftern häufig vor. Vergl. z. B. die Idee der Druſen von den verschiedenen Manifestationen ihres Hakems und Hamsah's, z. B. Catech. I. Frage. 23 und folg. und Frage. 80. von dem Einen und selbigen Geist, der in den Patriarchen, in Mose, Jesu und Mahomed erschien.

4) S. 346. Z. 12. Mit der *ἐννοια* Simons kann man vergleichen in der Lehre der Druſen den Verstand, welcher von Gott vor allen Geistern erschaffen worden, und durch den er alle schuf. S. Catechismus I. der Druſen l. c. Fragm. 34.

5) S. 346. Z. 6. v. u. Mit dem, was die Simonianer von der Einkerkerung der *ἐννοια* in der Menschheit sagten, vergleiche man eine Stelle Philo's Quis rerum divinarum haeres 519: *ἐπειδαν ἀνωθεν ἀπ' ὀυρανου καταβας ὁ νους ἐνδεθη ταις σωματος ἀναγκαις.*

6) S. 348. Z. 22. Die Stelle des Eustathius: οἱ μεθ' ὁμήρου διὰ το εἰς σελήνην ἀλληγορεισθαι την ἀρτεμιν σελήναιαν ἀνθρωπον την ἑλενην ἐπλασαντο ὡς ἐκ του κατα σελήνην κοσμου πεσουσαν, καὶ αὐθις δε ἀνω ἁρπαγηναι αὐτην ἐμυθευσαντο, ἐπειδαν δι ἐκεινην αἱ του διος ἠνυσθησαν βουλαι. Eustah. ad Odyss. V. v. 120.

3) S. 348. Z. 22. Die Stelle des Eustathius: οἱ μεθ' ὁμήρου διὰ το εἰς σελήνην ἀλληγορεισθαι την ἀρτεμιν σελήναιαν ἀνθρωπον την ἑλενην ἐπλασαντο ὡς ἐκ του κατα σελήνην κοσμου πεσουσαν, καὶ αὐθις δε ἀνω ἁρπαγηναι αὐτην ἐμυθευσαντο, ἐπειδαν δι ἐκεινην αἱ του διος ἠνυσθησαν βουλαι. Eustah. ad Odyss. V. v. 120.

4) S. 348. Z. 23. Die Stelle des Eustathius: ἐν δε τοις περι ἀφροδιτης ἐκτιθεται ὁτι ἡ ἀφροδιτη ἐν μεν τοις ἀρχαιοις ἐκαλειτο ἀστρον, ὑστερον δε ἐν τοις ἐπεσιν ἀφροδιτη. Eustah. ad Odyss. VIII. v. 288.

5) S. 348. Z. 24. Die Stelle des Eustathius: ἐν δε τοις περι ἀφροδιτης ἐκτιθεται ὁτι ἡ ἀφροδιτη ἐν μεν τοις ἀρχαιοις ἐκαλειτο ἀστρον, ὑστερον δε ἐν τοις ἐπεσιν ἀφροδιτη. Eustah. ad Odyss. VIII. v. 288.

II.

Carpokrates und sein Sohn Epiphanes.

Das auffallendste Beispiel jener gesetzverachtenden, wilden Freygeisterey, die wir bei Manchen der antijüdischen Gnostiker bemerken, geben Carpokrates und Epiphanes. Der erste, ein Alexandriner, bildete sich ein eignes System aus der Vermischung platonischer, gnostischer und christlicher Lehren, ihm folgte sein Sohn Epiphanes, den er frühzeitig mit den Lehren der griechischen Philosophen und besonders Plato's bekannt gemacht hatte. Erst siebzehnjähriger Jüngling machte Epiphanes durch seine Geistesgaben auf die leichtgläubige Menge zu Same in Cephallene, woher seine Mutter stammte, so großen Eindruck, daß er vergöttert wurde, ein Tempel ihm gebaut, Feste zu seiner Ehre gefeyert. (Es ist keine Ursache da, diese Nachricht des Clemens zu bezweifeln, da der leicht zu täuschende Aberglaube und Schwärmergeist unter den Heiden in dieser Zeit dies nicht unglaublich macht). Clemens nennt ihn (L. III. p. 428.) den Urheber der γνωσις μοναδικη, das heißt vermuthlich der Lehre von der höchsten Einheit, woher Alles ausgeflossen und worin der Geist, über alle beschränkende Religionsformen sich erhebend, sich versenken

müsse. Diese Erklärung paßt ganz für die Lehre dieser Leute. In der Stelle des Irenäus aber l. I. c. XI. §. 3. haben einige Gelehrte mit Unrecht die Lehre des Epiphanes zu finden geglaubt, da hier offenbar (s. oben. S. 169.) von dem Gnostiker Marcus die Rede ist.

Die Gnosis setzten sie in die Erkenntniß jener Monas, von welcher die Seelen herstammten und der sie verwandt seyen. Wer dazu gelangt ist, kann durch nichts mehr von dieser Betrachtung abgezogen werden, besitzt die höchste Ruhe, bedarf keiner andern Religion mehr und erhebt sich über die verschiedenen Religionen der Menschen, denn diese rühren von den niedern Geistern her, welche die einzelnen Theile der sichtbaren Welt gebildet haben und denselben vorstehen, den einzelnen Völkern ihre Gesetze und Einrichtungen gegeben haben und sich von ihnen verehren lassen, mag man diese Geister Götter oder Engel nennen. Wer aber zur Verbindung mit der Monas gelangt, erhebt sich über diese Götter selbst und besiegt ihre Gewalt, kann Wunderwerke verrichten. Solche Männer nannten sie unter den Heyden einen Pythagoras, Plato, Aristoteles, und unter den Juden Jesum. Ihm schrieben sie nur eine besonders reine und starke Seele zu, vermöge welcher er zur höchsten Betrachtung gelangt, von den beschränkenden Gesetzen des Judengottes sich frey gemacht, und die von diesem herrührende

Religion vernichtet habe, obgleich er in derselben erzogen worden, durch die Verbindung mit der Monas die Kraft erhalten, Wunder zu thun, und unter dem Leiden in der unafficirten Ruhe sich zu behaupten. So konnten sie neben den Bildern jener Weisen auch das Bild Christi aufstellen, das nach ihrem Vorgeben Pilatus sollte haben verfertigen lassen. Nach solchen Ansichten konnten sie von dem Wesen des Christenthums keinen Begriff haben. Sie sahen in demselben weiter nichts, als eine der den Volksreligionen entgegengesetzten Theosophieen.

Indem sie den Begriff der πιστις und der ἐργα nach dem Sinn des Paulus aufzufassen, sich nicht die Mühe gaben, verdrehten sie das, was er gegen den Hochmuth einer auf todte Werke stolzen, gesetzlichen Moral und über den durch die Liebe thätigen Glauben, als den einzigen festen Grund eines religiös-sittlichen Lebens gesagt hatte, nach dem Sinne ihres verkehrten, contemplativen Mysticismus: „Alle äußere Werke sind indifferent und ohne Bedeutung, wer denselben eine Bedeutung beilegt, macht sich selbst noch von dem Äußern abhängig, und bleibt den Gesetzen der die irdischen Dinge leitenden Götter, von denen alle moralische, religiöse und politische Einrichtungen herrühren, unterworfen; er kann sich daher nach seinem Tode nicht über das Reich dieser Götter

erheben; sondern wird wieder in einen andern Körper gebannt. Nur durch den Glauben und die Liebe, das heißt, durch die Versenkung des Geistes in die Monas, kann dieser sein wahres Heil erlangen. Wenn er zu einer solchen Ruhe schon hier gelangt ist, daß ihm keine Lage des äußern Menschen, keine Affection der Sinnlichkeit in seiner Betrachtung mehr stören kann (s. oben S. 74.); so erhebt er sich, nachdem er den Körper verlassen, der schon hier für ihn so gut als nicht da war, frey zu seinem Urquell."

Epiphanes schrieb ein Buch περι δικαιοσυνης, worin er den Satz ausführte: die ganze Natur offenbart Gemeinschaft und Einheit, die Satzungen der Menschen, welche diesem Naturgesetze zuwider waren, brachten erst die Sünde hervor. Daher griff er mit frechem Hohn die zehn Gebote und alle sittliche Ordnung an. Seine Sprache in diesem Buche charakterisirt ihn und die ganze Classe von Gesetzstürmern in dieser Zeit, welche die heiligen Aussprüche des Apostels Paulus auf eine merkwürdige Art verdrehten. (Clem. Strom. p. 428.) „Die Gesetze, welche die Unwissenheit der Menschen nicht strafen konnten, lehrten sie erst gegen die Gesetze handeln, denn das Eigenthum, welches die Gesetze einführten, zerschnitt und zernagte die Gemeinschaft des göttlichen Gesetzes. Da vorhin Alles für den Genuß Aller gemeinschaftlich war, sollte nun nichts mehr gemeinschaftlich

seyn, nicht der Boden, nicht die Güter, nicht die Weiber. — Gott hat dem männlichen Geschlecht zur Erhaltung der Gattungen eine stärkere und heftigere Begierde eingepflanzt, welche weder Gesetz, noch Sitte, noch etwas anderes vernichten kann, denn es ist ein Decret Gottes."

Zu dieser Classe von Gnostikern gehören diejenigen überhaupt, welche aus dem Grunde, daß die Religion allein in der Betrachtung des Höchsten bestehe, allen äußern Cultus, das Gebet selbst, als eine Erniedrigung für diejenigen, die zur Verbindung mit dem Höchsten gelangt seyen, nur zweckmäßig für die den niedern Geistern noch unterworfenen Psychiker, verachteten, wie gewisse Anhänger des Gnostikers Marcus. Iren. l. c. 21. §. 4. Theodoret. haeret. fab. l. I. c. 10. Clem. Strom. III, 418. VII, 622. Origenes vertheidigte gegen solche die Nothwendigkeit und den Nutzen des Gebets in seinem Buche de oratione.

Anmerkung.

S. 356. Z. 20. Diese Ansicht eines contemplativen Mysticismus, daß der Mensch durch die Betrachtung des Höchsten, aus dem alle einzelne Götter ausgeflossen seyn, über diese selbst und alle äußere Religionsformen erhoben werde,

findet man noch jetzt unter den Theosophen Indiens, und sie war in jenen ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche auch unter den Theosophen der Heyden verbreitet. v. Porphyr. ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητὰ ed. Luc. Holsten 1630. 4., wo die höchste Stufe des religiösen Lebens der Standpunkt genannt wird, auf welchem der Mensch über alle einzelne Götter zu dem ὄν sich erhebend, selbst θεῶν πατὴρ werde. v. Porphyr. de abst. carn. l. II. §. 26., wo er sagt, daß man dem θεὸς ἐπὶ πᾶσι nichts Sinnliches opfern und weihen, auch kein mündliches Gebet darbringen müsse; und eine Stelle aus dem Buche des Apollonius von Thana περὶ θυσιῶν bey Euseb. Praeparat. Evangel. l. IV. c. 13.

Dieselbe Art des contemplativen Mysticismus trat aus ähnlichen Gründen, in dem Gegensatz gegen den mechanischen Ceremoniendienst, in den Begherden und Fraticellen des Mittelalters hervor. v. Nidek. de visionibus veris et falsis ed. Her. von der Hardt. l. III. c. V.

Beilage.

Über die pseudoclementinischen Homilien, ein Beytrag zur Geschichte der Ebioniten.

Es fehlt uns an hinlänglichen Nachrichten, um über die Entstehungsweise der verschiedenen apokryphischen Schriften der ersten Jahrhunderte, welche sich auf die Geschichte und die Verkündigungen des Apostels Petrus bezogen (wie die κηρυγματα, περιοδοι πετρου, und auch die den Gegenstand dieser Untersuchung ausmachende κλεμεντος των πετρου επιδημιων κηρυγματων επιτομη) und über das Verhältniß dieser Schriften und ihrer verschiedenen Recensionen zu einander ein bestimmtes, nicht auf willkührliche Hypothesen gegründetes, Urtheil fällen zu können. So viel wird durch die Vergleichung dieser Clementinen mit den uns erhalte-

nen Fragmenten der κηρυγματα wahrscheinlich, daß diese Schriften, vielleicht bei einer gemeinschaftlichen Grundlage, von sehr verschiedener Beschaffenheit waren und von einer entgegengesetzten Geistesrichtung und Absicht herrührten. Eine Classe dieser Schriften hatte die Absicht diesen Apostel als Vertheidiger des judaisirenden Christenthums, die andre ihn als Gegner dieses Judaismus und als Freund einer freyeren Gnosis zu schildern. Zu der ersten Classe gehören ohne Zweifel die Clementinen.

Aber es gab unter den Judaisirenden zwey Partheyen, die schon Justin der Märtyrer Dial. c. Tryph. Iud. p. 266. ed. Colon. genau unterscheidet, und die höchst wahrscheinlich aus dem apostolischen Zeitalter herstammten. Die Einen, welche die Beobachtung des mosaischen Ceremonialgesetzes als nothwendige Bedingung für die Theilnahme am Messiasreich und daher an der ewigen Seligkeit ansahen, und den Umgang mit Allen, die sich nicht dazu verstanden, als mit unreinen Menschen ängstlich mieden. — Solche waren diejenigen, mit denen der Apostel Paulus in den neuen unter den Heiden gegründeten Gemeinden, wo sie Unruhen zu erregen suchten, so viel zu kämpfen hatte, deren Nachkömmlinge, welche man Ebioniten im engern Sinne zu nennen pflegte, auch immer fortfuhren, diesen Apostel als einen vom Gesetz Abtrünnigen zu bekämpfen. — Die

Andern, welche das Ceremonialgesetz nur aus nationeller Anhänglichkeit für sich immer fort beybehielten, keinesweges aber dasselbe den vom Heidenthum Bekehrten aufbürden wollten, und den Apostel Paulus in seinem göttlichen Beruf als Verkündiger des Evangeliums unter den Heiden immer fort anerkannten. Solche hatten sich in den von Hieronymus charakterisirten Nazarenern *) erhalten. Sie zeichneten sich natürlich nicht bloß durch jenen Einen Grundsatz, sondern durch ihre ganze freyere dem Pharisäismus entgegengesetzte Geistesrichtung, ihr tieferes Eindringen in das Wesen des Christenthums, als einer auf das Innere gerichteten Religion, vor jenen engherzigeren und fleischlich gesinnten Judaisten aus. v. Hieronymi opp. T. III. p. 79. 83. 250. 261.

Es frägt sich nun, von welcher dieser beiden Partheyen die Clementinen herrühren? Man sollte überhaupt denken, daß die apokryphischen judaistischen Schriften nur von Ebioniten, nicht von Nazarenern verfaßt wurden, da ja nur Jene polemisch gegen die übrigen Christen auf-

*) Bekanntlich ein allgemeiner Name der ersten Christen unter den Juden, deren Nachkommen wir in ihnen erkennen. Zuweilen werden auch alle judaisirende Christen von solchen, denen jener Unterschied nicht bekannt war, Nazarener genannt, z. B. Faustus ap. Augustin L. 19. c. 3. Nazarei, quos alii Symmaclianos appellant.

zutreten Ursache hatten. Aber die Clementinen entfernen sich doch von den angeblichen Grundsätzen der Ebioniten und nähern sich der Ansicht der Nazarener, indem darin die vollständige Beobachtung des Ceremonialgesetzes nur für die Juden, nicht für die Heidenchristen nothwendig gehalten wird. Von den zum Christenthum übertretenden Heiden wird außer der Beobachtung jener apostolischen Dekrete für dieselben, nur eine besondere äußerliche Reinhaltung, worauf dies Buch einen großen Werth legt, verlangt. Homil. VII. c. 8.

Doch wird in diesem Buche auch behauptet, daß demjenigen, welcher die reine Lehre Mosis beobachte, die Erkenntniß des Christenthums keineswegs nothwendig sey. H. VIII. c. 5., was der nazarenischen Ansicht am meisten widersprach. Es kommen in dem Buche keine Schmähungen gegen den Apostel Paulus vor, was doch in den apokryphischen Schriften der Ebioniten nach des Epiphanius Zeugnisse der Fall war, und den Ebioniten immer Hauptsache seyn mußte. Einem Ebionitischgesinnten hätte sich die Idee empfehlen müssen, nicht den Simon Magus, wie hier geschieht, sondern den Paulus selbst dem Apostel Petrus entgegenzustellen, und ihn zum Vater der antijüdischen Gnosis zu machen. Aber auffallend ist es, daß Paulus überhaupt nirgends, weder im Guten noch Schlechten ausdrücklich erwähnt wird.

Freylich lassen lassen sich folgende Stellen wohl als eine Warnung vor diesem Apostel deuten, „Weil der Satan in der Versuchung den Heiland nicht besiegen konnte, beschloß er: ἐκ τῶν ἀὐτου ἐπηκοων προς ἀπατην ἀποστολους πεμψαι. Die Gemeinden werden daher gewarnt: „προ παντων μεμνησθε, ἀποστολον μὴ διδασκαλον, μὴ προφητην μη προτερον ἀντιβαλλοντα ἀὐτου το κηρυγμα Ἰακωβῳ τῳ λεχθεντι ἀδελφῳ του κυριου και μετα μαρτυρων προσεληλυθοτα προς ὑμὰς μη δεχεσθαι.“ Aber zunächst ist hier nur von dem Simon Magus die Rede, und die erstere Bedindung konnte man auch von dem Apostel Paulus durch seine zweite Reise nach Jerusalem (Gal. II. init.) erfüllt glauben. H. 17. c. 19. wird als das Merkmal eines wahren Apostels angegeben, daß er Jesum selbst, und zwar wie aus dem Zusammenhang erhellt, während seiner Gegenwart auf Erden, ihn gesehen, und von ihm selbst unterrichtet worden. Auch hier ist nur eine Beziehung auf den Simon Magus hervorleuchtend. Aber auf alle Fälle finden wir in diesen Behauptungen eine merkwürdige Übereinstimmung mit den Anmaßungen jener Judaisten, mit denen Paulus so viel zu kämpfen hatte, gegen welche er seinen unmittelbaren göttlichen Beruf zur Verkündigung des Evangeliums so kraftvoll bewies. Sie wollten keinen als Lehrer des Evangeliums dulden, der nicht von Jesu

selbst während seines Lebens auf Erden in die Zahl seiner Jünger aufgenommen oder von den palästinensischen Aposteln unterrichtet war, und sich durch ein Zeugniß oder einen Empfehlungsbrief als ihr Abgeordneter legitimirte. v. Gal. c. II. I. Cor. I, 13. IX, 2. II. Cor., 2. V, 16.

Hom. II. c. 17. kommt diese Weissagung vor: „πρωτον ψευδες δει ἐλθειν ἐυαγγελιον ὑπο πλανου τινος και ἐιθ' ὁυτως μετα καθαιρεσιν του ἁγιου τοπου, ἐυαγγελιον ἀληθες κρυφα διαπεμφθηναι." Es war vorher davon die Rede, wie nach einem allgemeinen Weltgesetz die heuchelnde Lüge immer der Offenbarung der Wahrheit vorangehe. Diesem Gesetz gemäß brachte zuerst Simon Magus die falsche Lehre unter die Heiden, nach ihm Petrus die wahre. So soll nun auch zuerst das falsche Evangelium von einem Betrüger verkündigt werden, und dann durch geheime Überlieferung das wahre Evangelium nach der Zerstörung des Tempels. Man könnte zwar diese Stelle allenfalls wieder auf die Lehre des Simon Magus und des Petrus beziehen und als nachmalige Erläuterung des vorher Gesagten betrachten; aber dagegen ist die chronologische Bestimmung: nach der Zerstörung des Tempels. Es könnte also unter dem auf die Lehren des Simon Magus folgenden falschen Evangelium wohl die Lehre Pauli verstanden seyn. Aber warum drückte sich der

Verfasser der Clementinen nicht unzweideutiger und bestimmter in seinen Warnungen aus? Man könnte sagen: er versetzte den Petrus in eine Zeit, da Paulus noch nicht aufgetreten seyn sollte, und er vermied geschickt bestimmtere Bezeichnungen und Schmähungen, um den Warnungen desselben den Anstrich des Prophetischen nicht zu nehmen, denn allerdings zeigt der Verfasser der Clementinen größere Geschicklichkeit als andere apokryphische Schriftsteller dieses Zeitalters in der Durchführung der Rollen und Charaktere, welche er den von ihm geschilderten Personen giebt. Es läßt sich also wohl erklären, daß der Verfasser der Clementinen, wenn gleich er den Apostel Paulus als einen Verfälscher der göttlichen Lehre ansah, doch sich bestimmterer Angriffe auf denselben enthielt; daß er jene Ansicht von diesem Apostel hatte, läßt sich aus seiner ganzen Theorie schließen.

Obgleich wir nicht alle Meynungen bei ihm finden, welche von den ersten Kirchenvätern, die uns überhaupt von dieser Parthey nur sehr dürftige Nachrichten überliefert haben, den Ebioniten beigelegt werden, so gehört er doch vielmehr zu dieser Classe der judaisirenden Christen, als zu der Classe der Nazarener. Der Name der Ebioniten wurde von den Kirchenvätern seit Irenäus als Sektenname für alle Diejenige gebraucht, welche die Beobachtung des mosaischen Ceremonialgesetzes mit dem Christenthum

in Verbindung setzten und manche jüdische Vorstellungen in die christliche Lehre übertrugen; aber sie nehmen keine Rücksicht auf die verschiedenen Geistesrichtungen und Lehren, durch welche sich verschiedene Partheyen dieser unter jenem allgemeinen Namen zusammengefaßten Judaisten von einander selbst wieder entfernten, theils solche aus der großen Masse der fleischlich gesinnten Juden, welche einen ganz rohen Anthropomorphismus und Chiliasmus aus ihrer frühern Denkart übertrugen und das Ceremonialgesetz in seinen kleinsten Theilen für gleich wesentlich hielten, theils solche aus der Classe jüdischer Asceten und Theosophen, zu denen die Essäer gehörten, welche schon früher gewohnt waren, eine Urreligion der Hebräer von spätern Zusätzen und Verfälschungen zu unterscheiden, und daher nur was sie zu der ersteren rechneten, für unabänderlich hielten, welche auch ihrer geistigen Richtung nach von dem groben Chiliasmus sehr entfernt waren. Vielleicht rührt selbst der Name der Ebioniten, der nachher auf alle Judaisirende übertragen wurde, ursprünglich von diesen judaisirenden Mystikern und Ascreten her, wie Glieder dieser Sekte zur Zeit des Epiphanius von der freywilligen Armuth der christlichen Ascreten diesen Namen ableiteten. Zu dieser Classe gehörte offenbar der Verfasser der Clementinen und das Buch ist Hauptquelle, um die Geistesrichtung und die

Lehre

Lehre dieser Klasse kennen zu lernen. Die nähere Bekanntschaft mit diesen Leuten ist wichtig für die Geschichte des apostolischen Zeitalters und die Erklärung der paulinischen Briefe, besonders des Briefes an die Colosser. Ueberhaupt enthält dieses Buch viele Züge, die zu einem anschaulichen Bilde der ersten christlichen Jahrhunderte gehören; wir sehen wie die gewaltige Macht des Christenthums die mannigfachen hohen nnd niedern Elemente dieses einzigen, gährungs- und ahnungsvollen Zeitalters bewegte.

Die herrschende Idee dieses Buches ist der Gegensatz des einfachen Offenbarungsglaubens gegen griechische Philosophie und speculative Gnosis. Daher Alles verwebt in die Geschichte eines gebildeten, vornehmen Römers, des Clemens, welchem nach langem Suchen in den philosophischen Systemen die einfache Lehre Christi die vermißte Gewißheit und Ruhe gab, und des Petrus, der ihm diese Lehre treu verkündigt, und sie entgegenstellt den Speculationen und trügerischen Vorspiegelungen des Simon Magus, des Repräsentanten und Urhebers der ganzen gnostischen Geistesrichtung. Die Schilderung beyder Gegensätze ist ganz aus dem Leben der Zeit gegriffen, ein Beweis dafür, daß die Schilderung entworfen worden in einer Zeit, da das Christenthum mit griechischer Philosophie und mit der orientalischen

Gnosis besonders in Berührung kam, am Ende des zweyten, oder in den ersten Zeiten des dritten Jahrhunderts.

Clemens gelangte zum Christenthum auf einem Wege, auf welchem gewiß damals viele ernste forschende Seelen dazu geführt wurden. Von Jugend auf führte er mitten unter dem Verderbniß der vornehmen Römerwelt ein keusches und äußerlich reines Leben, weil ernste Gedanken und Zweifel seiner Seele unwillkührlich immer vorschwebten und ihn von sinnlichen Genüssen zurückhielten. Die Fragen, die ihn beschäftigten, waren solche, welche kein philosophisches System dem Menschen mit beruhigender Sicherheit beantworten konnte, und die so Manche der denkenden, edleren Menschen in dieser Zeit zum Forschen und Suchen antrieben. „Werde ich nach meinem Tode nichts seyn, so wie ich mir nicht bewußt bin, vor meiner Geburt da gewesen zu seyn? Hat die Welt einen Anfang gehabt und was war, ehe die Welt wurde? War sie ewig; so wird sie auch ewig dauern. Hat sie einen Anfang gehabt; so wird sie auch ein Ende haben, und was wird nach ihrem Ende seyn? Wird Alles in's Nichts zurücksinken, oder wird ein Zustand folgen, von dem wir uns jetzt gar keinen Begriff machen können?"

Diese Gedanken ließen ihm keine Ruhe, zehrten seine Seelen- und Leibeskräfte auf. Dach-

te er, es seyen doch nur müßige Speculationen, und wollte sich von diesen Gedanken losmachen; so nahm bald seine innere Unruhe nur noch mehr zu. „Diese Unruhe — sagte Clemens nachher — war ein Geschenk der Gottheit für mich, die Zweifel führten mich zum Suchen und Forschen, bis ich endlich die beseeligende Wahrheit fand.“

Er suchte beruhigende Wahrheit in den Schulen der Philosophen, aber hier fand er nur Streitsucht und täuschende Künste der Dialektik. Der Widerstreit der philosophischen Systeme beunruhigte ihn noch mehr, es schien ihm bald dies, bald jenes wahr, wie es der Scharfsinn der Philosophen darstellte. Da er nun auf dem natürlichen Wege des Verstandes keine Gewißheit finden konnte, beschloß er auf einem übernatürlichen Wege eine den Sinnen selbst anschauliche Ueberzeugung zu suchen. Er wollte sich an die Zauberer und Geistercitirer wenden,*) er wollte daher nach dem wahren Sitz der Mysterien und der Magie, nach Aegypten reisen, dort einen Geisterbanner aufsuchen, der ihm eine abgeschiedene Seele herbeyführen könnte, um sich durch den Umgang mit demselben auf eine anschauliche Weise von

*) Daß vornehme Männer bei Solchen Aufschlüsse suchten, war damals nichts so ganz Seltenes; man vergleiche Lucian's Pseudomantis.

der Unsterblichkeit zu überzeugen; aber ein frommer Philosoph stellte ihm vor, daß dies ein frevelhaftes Unternehmen sey und seine Unruhe dadurch vielmehr zunehmen als gestillt werden würde. Diese Vorstellung macht Eindruck auf ihn, doch kann er dem Reiz nicht widerstehn. Indem er in diesem Kampf sich befindet, kommt von Osten her durch Reisende ein Gerücht, das immer stärker wird, daß in Judäa ein Mann aufgetreten sey, der durch augenscheinliche Wunder göttliches Wesen offenbare, und Allen, die ihm glauben und ihr Leben bessern wollten, Theilnahme an einem ewigen Gottesreich verheiße; zuletzt kommt selbst Einer aus Palästina nach Rom, tritt auf auf öffentlichem Platze, redet zu den Römern in wenigen einfachen Worten vom Sohn Gottes und ermahnet sie zur Buße.

Clemens brennt vor Begierde, sich gleich aufzumachen nach Palästina, er will aber erst seine Sachen in Ordnung bringen, und so verstreicht die Zeit. Endlich macht er sich von Allem los und tritt die Reise an, ungünstige Winde verschlagen ihn nach Alexandria, dort trifft er den Barnabas, der die Lehre Jesu verkündet, nicht mit dialektischer Kunst, sondern treu und einfach erzählend, was er gesehen und gehört hat. Da Barnabas nur einige Tage bey ihm bleiben kann, nach Jerusalem zum hohen Feste will, reiset auch Clemens da-

hin, zu Cäsarea findet er den Barnabas wieder, der ihn mit dem Petrus zusammenführt und dieser wird nun sein Lehrer. Petrus beweist die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarungslehre und erörtert das Verhältniß der Philosophie zu derselben: Welches Criterium hat derjenige, der die Wahrheit sucht, um sie zu finden? Da er sie nicht kennt, kann er vor ihr vorüber gehen, ohne sie zu bemerken. Nur zur Sittenlehre kann er gelangen, und zwar nur zu derjenigen, welche in dem natürlichen Gefühl eines Jeden gegründet ist, da dieses ihm wohl sagt, daß er keinem Andern Unrecht thun müsse, weil er selbst nicht will, daß ihm Unrecht geschehe. Alle, welche je die Wahrheit suchten und sich getrauten, sie zu finden, wurden getäuscht. So geschah es den Besseren der Barbaren und den griechischen Philosophen; von dem Sichtbaren aus schließend, urtheilten sie über das Unsichtbare, was ihnen grade erschien, für wahr haltend. Jeden, der Alles aus sich selbst erkennen will, überredet nicht das Wahre, sondern das seiner Neigung Schmeichelnde; von der Verschiedenheit der Neigungen rührt daher auch die Verschiedenheit der Ansichten her, daher die einander widerstreitenden Meynungen der griechischen Philosophen, welche die Consequenz ihrer Behauptungen für Wahrheit hielten, indem sie nicht einsahen, daß, da sie einmal von falschen

Grundprincipien ausgegangen waren, die daraus fließenden Folgerungen damit übereinstimmen mußten. Man darf nur dem Propheten der Wahrheit folgen, und dieser kann leicht auch von dem Ungebildeten für das was er ist erkannt werden, denn Gott, der für Alle sorgte, wollte, daß er leicht von Jedem gefunden werden könne, von Barbaren und Hellenen. H. II. c. V — X.

Der andere merkwürdige Gegensatz ist der zwischen dem einfachen Offenbarungsgläubigen und dem Gnostiker und Magiker, in der Person des Petrus und der des Simon Magus. Der letzte behauptet, daß äußerer Unterricht und Ueberlieferung eine sehr mangelhafte Quelle für die Erkenntniß göttlicher Dinge sey, etwas weit Höheres sey die unmittelbare Berührung mit der Geisterwelt durch Erscheinungen und Gesichte (ὀπτασιας).*) „Denn das Vernehmen durch den innern Sinn sey etwas weit Höheres und Sichereres, als das Auffassen bloß durch den äußern Sinn. Wer einen mündlichen Unterricht empfängt, kann zu keiner festen Zuversicht über das Gesagte gelangen, denn er kann immer denken, ob nicht der, welchen er vor sich sieht, ein bloßer Mensch

*) Die Lieblingssache der Theosophen, daher die Doketen die ganze Geschichte Christi in eine ὀπτασια verwandelten.

sey und ihm Falsches sage. Die ὀπτασια aber giebt mit der Erscheinung selbst, dem, welchem sie zu Theil wird, die Ueberzeugung, daß sie etwas Göttliches sey." Dagegen sagt Petrus: „dem Propheten können wir sicher über Alles glauben, nachdem wir ihn einmal als den Wahrhaften erkannt haben, und er steht Rede und Antwort, wie es der Unterricht suchende wünscht. Die ὀπτασιαι, Gesichte, Erscheinungen, Träume können täuschen und antworten nicht auf die Fragen, ein böser Geist kann uns durch solche Vorspiegelungen irre führen. — Auch gottlosen Menschen sind Gesichte und Träume zu Theil geworden."

Sowie vorherder Autoritätsglaube der Philosophie und der Geisterseherey entgegengestellt worden war, so wird nun ein aus dem in das Innere aufgenommenen Glauben hervorgehendes Leben in der Religion, eine Aufschließung des innern Sinnes für das Göttliche, der doch nur am Aeußerlichen klebenden Wundersucht, den mehr den äußerlichen Menschen im Innern, als den wahrhaft innern Menschen beschäftigenden Erscheinungen entgegengestellt: „dem Frommen quillt das Wahre hervor aus dem einwohnenden reinen Sinn, welches Wahre nicht im Traum gesucht, sondern dem guten Menschen mit Bewustseyn und Einsicht verliehen wird: „τω γαρ ευσεβει εμφυτω και καθαρω ανα-βλυζει τω νω το αληθες, ουκ ονειρω σπου-

δαζομενον, ἀλλα συνεσει ἀγαθοις διδομενον. So wurde auch mir vom Vater der Sohn geoffenbart, denn sobald der Herr mich fragte, (Matth. 16, 14.), stieg es mir auf in meinem Herzen, (ἐπι την καρδιαν ἀνεβη), und ich weiß selbst nicht, wie mir geschah, da ich sagte: du bist der Sohn des lebendigen Gottes. Der, welcher mich deshalb selig pries, sagte es mir erst, daß es der Vater war, der mir dies geoffenbaret hatte. Seitdem sah ich ein, was Offenbarung sey, ohne äußern Unterricht, ohne Gesichte und Träume etwas inne werden, und so ist es auch, denn in der Wahrheit, welche Gott in uns selbst gepflanzt hat, ist der Saame aller Wahrheit enthalten. Diese wird nur durch Gottes Hand entweder verhüllt oder enthüllt, (ἐν γαρ τη ἐν ἡμιν ἐκ-θεου τεθεισῃ σπερματικως πασα ἐνεστιν ἡ ἀληθεια, θεου δε χειρι σκεπεται ἡ ἀποκαλυπτεται). — Denen, welche von Gott entfremdet sind, theilt er durch Gesichte und Träume von Außen etwas mit, den Freunden offenbart er sich von Angesicht zu Angesicht. v. Hom. 17. — Die Wunder der Goëten werden mit den Wundern Christi verglichen: „diese hatten die Heilung der Menschen zum Zweck und suchten sie dadurch anzuziehen, jene sind unnütz und betäuben nur die Sinne." (Der Gegensatz: „σημεια ἰατικα προς ἐπιστροφην και σωτηριαν und

θαυμασια προς καταπληξιν και ἀπατην." (H. II. c. 33.)

Simon Magus wird als ein Idealist geschildert, der, indem er sich von menschlichen Bildern in der Betrachtung göttlicher Dinge ganz los machen will, in leere Träume verfällt, ihm stellt Petrus die Nothwendigkeit eines gewissen Anthropomorphismus in der Erörterung der Lehre von Gott entgegen: „Sage mir doch etwas von Gott, ohne dich menschlicher Bilder zu bedienen, so daß, was du sagst, verstanden werden könne; aber das wirst du nicht vermögen. So könnte man von ihm nicht sagen, ob er gut oder schlecht, daß er weise, ein lebendiges Wesen sey, oder was sonst von Menschen prädicirt werden kann. Und wenn man bey der Untersuchung über Gott, ihm nicht das den Menschen eigene Gute beylegen darf; so kann man auch gar nichts von ihm denken oder sagen, oder man muß nur von seinem geoffenbarten Willen reden." H. 19. 9 et 10. So viel Wahres auch dieser Behauptung zum Grunde liegt, mit so vielem Recht dies mehreren Gnostikern und den Neuplatonikern entgegengestellt werden konnte, welche, um Alles dem menschlichen Analoge zu vermeiden, den lebendigen Gott zu einem leeren, gehaltlosen Begriff, einem Abstractum der Vollkommenheit ohne Daseyn machten, so wurde doch, wie das häufig in diesem Buche

der Fall ist, das Wahre mit Falschem vermischt. An jüdische sinnliche Vorstellungen gewöhnt, betrachtete er Gott nicht im Spiegel einer heiligen Menschheit, sondern er verfiel in einen grobsinnlichen Anthropomorphismus. Er konnte sich kein reelles Wesen ohne sinnliche Gestalt vorstellen. „Einige von der Wahrheit entfremdete Menschen — sagt er — nennen Gott gestaltlos, damit er, ohne Gestalt und Form, von Keinem gesehen werden könne und Keines Sehnsucht errege, denn wenn der Geist keine Gestalt Gottes vor sich hat, ist er leer von ihm. Wie kann man beten, wenn man Keinen hat, zu dem man seine Zuflucht nehmen, auf den man sich stützen kann.“

Unter dem Namen des Simon Magus wird auch die Lehre mancher Gnostiker von dem Demiurgos und den ihm verwandten Engeln gut aus einander gesetzt. Der höchste Gott theilte die Erde in siebzig Sprachen und eben so viele Hauptvölker, nach der Zahl der siebzig nach Aegypten gekommenen Israeliten. Jedem Volke setzte er einen Engel oder Gott vor, über Alle seinen Sohn, durch den er die Welt geschaffen, welcher der Herr und der Gott der Götter genannt wird. Alle diese Götter gaben für ihre besondre Gebiete geltende Gesetze (die Religionen der ihnen besonders angehörenden Völker) und von dem Sohn des höchsten

Gottes rührt die Religion der Hebräer her, jeder kommt nach dem Tode in das Reich desjenigen, dessen Religion er befolgt hat. Keiner kennt den verborgenen höchsten Vater, Keiner erkennt dessen Sohn als den Sohn." H. 18. c. V. Hingegen §. 12. werden der Engel, der die Welt geschaffen, und der Urheber der Religion der Juden, von einander unterschieden, — beyde ausgesandt von der großen und über Alles herrschenden Macht — „ἐκ της μεγαλης δυναμεως και της κυριας λεγομενης;" „Aber jeder wollte sich von dem, der ihn gesandt hatte, unabhängig machen, nnd nur sich selbst verherrlichen, der Eine durch die den Juden gegebene Religion, der andere durch die Weltschöpfung."

Wir wollen nun zuerst die Ideen der Clementinen über Urreligion, Judenthum und Christenthum zusammenstellen und mit den verwandten Lehren andrer jüdischen Sekten vergleichen. — Es ist eine Urreligion, welche von dem ersten Propheten Adam allen seinen Kindern, den Menschen, verkündigt wurde. Hom. 8. c. 10. Der erste nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch, voll von dem göttlichen Wesen des Schöpfers, der wahre Prophet, offenbarte zur Ehre des Vaters und zum Heil seiner geliebten Söhne, diesen den zur Freundschaft mit Gott führenden Weg, er gab ihnen Allen Ein ewiges Gesetz, das weder durch Kriege vernichtet, noch von einem Gottlosen interpolirt werden

konnte, das nicht an Einem Orte eingeschlossen war, sondern von allen gelesen werden konnte. Hom. 9. c. 10.

Diese Urreligion wurde im Gegensatz gegen die unter den Menschen entstandene Verderbniß rein fortgepflanzt nnd lebendig erhalten, nach Adam durch Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jacob, Moses, diese werden ἑπτα στυλοι του κοσμου genannt. Hom. 18. c. 13. 14. H. 17. 4. Auch Moses wollte die Urreligion nur mündlich fortpflanzen und vertraute das sie enthaltende Gesetz siebzig weisen Männern. Aber nach seinem Tode wurde das Gesetz gegen seine Absicht schriftlich aufgesetzt, woraus der Pentateuch entstand. Daß dieser nicht von ihm selbst herrühren könne, erhellt aus der Nachricht von seinem Tode. Deut. 34, 5. Nun kamen gleich zu der ursprünglichen Religion falsche Zusätze, auch öfters nachher wurde der Pentateuch vernichtet und mit neu hinzukommenden Zusätzen wieder niedergeschrieben. H. III. 47. In diesen Zusätzen sind durch die bösen Geister falsche Lehren von Gott und göttlichen Dingen eingestreut, um die Menschen von der wahren Religion abzuführen, (das sind αἱ πειρασμου χαριν ταις γραφαις προσκειμεναι περικοπαι. H. II. c. 38. 39.) — Wie sich der Verfasser die Zulassung dieser Verfälschungen der göttlichen Lehre mit der Idee von einer über das Heil der Menschen wachenden Vorsehung zu verein-

baren wußte, wird sich aus seiner ganzen Weltansicht ergeben.

Als Criterium, um das Ursprüngliche vom spätern Zusatze, das Wahre vom Falschen in den Religionsurkunden zu unterscheiden, wird dieser Grundsatz aufgestellt: Alle Aussprüche der Schrift, welche der reinen Idee von Gott und den Gesetzen der Schöpfung widersprechen, sind falsch, auch an solchen Stellen die heilige Schrift mit sich selbst im Widerspruch. Daß diese Stellen falsch eingeschoben seyn, läßt sich daher durch die Vergleichung mit andern das Gegentheil enthaltenden beweisen. H. III. §. 42. II, 40. Zu diesen untergeschobenen Stellen rechnet er alle diejenigen, welche von Gott in anthropopathischen Bildern reden, welche einen zürnenden, rächenden, strafenden, der Opfer der Menschen sich erfreuenden Gott schildern; denn der Verfasser der Clementinen bekämpft den Anthropopathismus, obgleich selbst einem gewissen Anthropomorphismus ergeben. Alle Stellen, welche einem Polytheismus günstig scheinen könnten, wie z. B. Deut. 10, 17. Ps. 34, 10. Ps. 49, 1. 81, 1. v. H. 16, 16. et sq. H. II. 43. Ferner diejenigen Stellen, wo Opfer geboten sind, theils weil er dies als etwas Antrhopopathisches betrachtete, theils weil er zu den Asceten gehörte, welche wie das Schlachten von Thieren und das Fleisch essen, also auch das Opfern für etwas Schlechtes hielten.

Er suchte aus dem alten Testament zu beweisen, daß dies etwas Gott mißfälliges sey: „ὁ δε την ἀρχην ἐπι θυσει ζωων χαλεπαινων, θυεσθαι ἀυτα μη θελων, θυσιας ὡς ἐπιθυμιων ὀυ προσετασσεν και ἀπ' ἀρχης (vielleicht wie aüs dem Folgenden hervorzugehen scheint hatte der ursprüngliche Text ἀπαρχας) ὀυκ ἀπητει ἀνευ γαρ θυσεως ζωων ὀυτε θυσιαι τελουνται, ὀυτ' αἱ ἀπαρχαι δοθηναι δυνανται. So werden auch H. V. I, 3. als charakteristisches Merkmal der wahren Gottesverehrung die ἀθυτοι τιμαι genannt, und von dem wahren Propheten wird gesagt III, 26: „θυσιας, αἱματα, σπονδας μισει, πυρ βωμων σβεννυσιν." Den ganzen Opfercultus erklärt er also für Verfälschung der ursprünglichen Religion.

Die Verderbniß der Juden leitet er ab von ihren aus jenen verfälschten Stellen gezogenen falschen Religionsbegriffen. Er sagt von ihnen im Allgemeinen, was von der Masse der die Bibel nach ihrem fleischlichen Sinne mißverstehenden Juden allerdings mit Recht gesagt werden konnte, H. 19 §. 10. „ὁιπερ ὡς ἀγνοουντος ἀυτου (του θεου) και φονοις χαιροντος και θυσιων δωροις τους πονηρους ἀφιεντος, ἐτι δε και ἀπατωντος και ψευδομενου και παντα ἀδικα ποιουντος, ἀυτοι ὡς ὁμοια θεου ποιησαντες, ἁμαρτανοντες, ἰσχυριζοντο ἐυσεβειν."

Aus dieser Ansicht von der Beschaffenheit der heiligen Schrift konnte man leicht die Fol-

ge ziehen, welche alle mystische Secten daraus zogen, daß die heilige Schrift nicht recht verstanden werden könne, ohne den Schlüssel einer geheimen Ueberlieferung, durch die man das Ursprüngliche von den fremdartigen Zusätzen sondern lerne, denn sonst kann Jeder in der Schrift, welchen Gott er will, finden. — H. III, 51. Warum sandte Christus, da die heilige Schrift Jedem offen liegt, seine Zuhörer zu Schriftgelehrten und Lehrern, Matth. 23, 2, als weil sie allein das Ursprüngliche in der Religion von dem Fremdartigen zu unterscheiden wissen, und in dem apokryphischen Briefe des Petrus an Jacobum, Cotelerius Cleric. I. p. 602. welcher Brief die Frucht eines ähnlichen Geistes, wie die Clementinen, ist: οἱ πανταχη ὁμοεθνοι τον της μοναρχιας και πολιτειας φυλασσουσι κανονα, κατα μηδενατροπον ἀλλως φρονειν ὑπο των πολλα νευουσων γραφων ἐξοδευθηναι δυνηθεντες.

Diese Theorie der Clementinen wirft viel Licht auf die Lehre mehrerer jüdischen und christlichen Secten über die Beschaffenheit der alten Religionsurkunden. Von den Ebioniten sagt Epiphanius Haeres. 30. c. 18. daß sie besonders den Abraham, Isaak und Jakob, Moses und Aron verehrten, und die von diesen verkündigte, ursprüngliche Patriarchalreligion von den spätern Zusätzen zu sondern suchten. Den Pentateuch hielten sie besonders hoch,

aber auch diesen nahmen sie nicht vollständig an: „οὐ δεχονται ὁλην, ἀλλα τινα ῥηματα ἀποβαλλουσιν.“ Der Sinn dieser Stelle erklärt sich aus den Clementinen. Und sie verwarfen gleichfalls besonders diejenigen Stellen, welche sich auf Thieropfer bezogen, auch sie enthielten sich des Fleischessens. In ihrem Evangelium ließen sie Christum sagen, §. 16: ὁτι ἠλθον καταλυσαι τας θυσιας, και ἐαν μη παυσησθε του θυειν, οὐ παυσεται ἀφ' ὑμων ἡ ὀργη;" und in ihren ἀναβαθμοις Ιακωβου, Einweihungsstufen in dem Unterricht Jakobus des Gerechten (den sie besonders verehrten, wegen seines strengen, heiligen Lebens, und von dem ja auch gesagt wurde, daß er sich alles Fleischessens enthalten habe.) v. Hegesipp. bey Euseb hist. eccles. l. II. c. 23.*) kommen auch Stellen gegen die Opfer und das Altarfeuer vor.

Viel

---

*) Mag nun diese Schilderung des Hegesippus der Wahrheit ganz gemäß seyn; so führte Jakobus ein so streng ascetisches Leben, nicht als ob er einem solchen der Lehre Christi zuwider einen höhern sittlichen Werth und eine Verdienstlichkeit zugeschrieben, sondern weil er durch diese Ascetik seinen Geist ungestörter in der Betrachtung der göttlichen Dinge, denen er allein lebte, erhalten wollte, und weil er die Verehrung und das Vertrauen, welche er durch diese strenge Ascetik erlangte, für die Ausbreitung des Evangeliums am besten benutzen konnte, wie auch der Erfolg bewies, — oder mögen jene jüdischen Asceten sich

Viel Aehnliches finden wir auch bey der von Epiphanius geschilderten Sekte der Nasaraeer (richtiger Nasiraeer), die nicht mit den Nazarenern zu verwechseln sind. Der ihnen gegebene Name war ohne Zweifel ein nur auf sie besonders übertragener allgemeiner Name für ascetische Sekten oder Vereine, da das hebräische Nasir allgemeine Bezeichnung eines Asceten war. Vielleicht waren überhaupt die verwandten Namen der Nasiräer und Ebioniten (nach der oben erklärten Bedeutung) nur verschiedene Namen derselben Art von Asceten, woraus man irrig ver-

---

das Bild des von ihnen verehrten Mannes nach ihren eigenen Ideen ausgemalt haben. Daß Hegesippus, bekanntlich von jüdischer Abkunft, ebionitischen Meynungen ergeben gewesen sey, könnte man schließen aus einer freylich nur abgerissen angeführten Stelle aus dem fünften Buche seiner ὑπομνηματα in der leider verlornen Sammlung des scharfsinnigen Monophysiten Stephanus Gobarus ap. Phot. Cod. 232. wo er nach einem wie es scheint, dem clementinischen System verwandten Anthropomorphismus, die Behauptung ὁτι τα ἡτοιμασμενα τοις δικαιοις ἀγαθα οὐτε ὀφθαλμος ειδεν οὐτε ους ἠκουσεν οὐτε ἐπι καρδιαν ἀνθρωπου ἀνεβη (I. Cor. II., 9.) (Hegesippus mußte also als Ebionit die Autorität Pauli verworfen haben.) bekämpft haben soll, ματαν εἰρησθαι ταυτα και καταψευδεσθαι, τους ταυτα φαμενους των τε θεου γραφων και του κυριου λεγοντος: μακαριοι οἱ ὀφθαλμοι οἱ βλεποντες. Matth. 13, 16.) (Gegen seinen Ebionitismus scheint freylich sein Zeugniß für die Reinheit und Uebereinstimung der kirchlichen Ueberlieferung in den sedibus apostolicis ein wichtiges Grund zu seyn.)

schiedene Sekten machte. Auch diese verehrten besonders die Patriarchen, verwarfen aber den Pentateuch: Moses — sagten sie — habe eine Gesetzgebung vom Himmel erhalten, aber nicht diese, diese Bücher seyen erdichtet, ihre Väter hätten nicht geopfert, und kein Fleisch gegessen. Sey es nun, daß sie das Princip von der Erkenntnißquelle der Ueberlieferung noch weiter führten, als die Clementinen, nnd bloß aus einer mündlichen Ueberlieferung schöpfen wollten, oder daß Epiphanius ihre Lehre nicht recht vorgetragen. v. Epiph. H. 18.

Dazu gehören noch die Ossener*) und die Elchesaeer**) welche gleichfalls die Opfer als Gott fremd und von ihren Vätern und von dem Gesetz gar nicht eingeführt, verwarfen. Bei den von diesen jüdischen Elchesaern abstammenden christlichen, welche ihre judaisirende Denkungsart genugsam durch die Verwerfung des Apostels Paulus zu erkennen gaben, finden wir den clementinischen Grundsatz von der Sonderung des Wahren und des Falschen in den

---

*) Von dem hebräischen Os, wie es Epiphanius übersetzt, το στιβαρον γενος, die starken Geister, die festen Seelen, welche durch die Ascetik zu einer besondern Seelenstärke und Festigkeit gegen alle Versuchungen gelangt sind.

**) Verehrer des El Chasü, des den Augen der Menge verhüllten und verborgenen Gottes, des θεος ἀγνωστος.

Religionsurkunden, denn Origines sagt von dieser Sekte: ἀθετει τινα ἀπο πασης γραφης, χεχρηται ῥητοις παλιν ἀπο πασης παλαιας τε και ἐυαγγελικης. Euseb. hist. eccles. VI. 38.

Der Pentateuch war, wie es scheint, das einzige Buch des alten Testaments, welchem der Verfasser der Clementinen in gewisser Rücksicht göttliches Ansehn beylegte. Den Schriften der Propheten schrieb er dieses nicht zu, was mit seiner ganzen Ansicht vom Prophetenthum zusammenhängt. Er war ein Gegner der gewöhnlichen Ansicht von der Inspiration der Propheten, welche von den Montanisten auf die höchste Spitze getrieben wurde, daß die Propheten nur in gewissen Momenten über die Grenzen ihres Bewustseyns erhoben und von dem sie erfüllenden göttlichen Geiste mit der Gabe der Weissagung ausgerüstet worden seyn; „ὁτι και ὁ ἀληθης προφητης ὀυ παντοτε, ἀλλ' ἐνιοτε, ὁτε το πνευμα ἐχει και δια τουτο προγινωσκει, ὁποτε δε ὀυκ ἐχει, ἀγνοει." Das sey die heidnische μανια, die von einem Geiste der Verwirrung herrühre, wie könne man Zutrauen zu dem Propheten haben, wenn man nicht wisse, ob was er sage, von göttlicher Eingebung komme; solche Prophezeiungen seyen daher voller Zweydeutigkeit und Dunkelheit. Der wahre Prophet hingegen wird als ein solcher definirt, der zu jeder Zeit Alles wisse, die Gedanken aller Einzelnen kenne, klar und unzwey-

deutig spreche, so daß man ihn ohne Erklärung eines Andern verstehen könne, und der frey von Sünde sey. H. III. c. 14. Dieser Begriff des wahren Propheten schien ihm nur auf die Patriarchen, Mosen und Jesum anwendbar. Er nimmt demnach zwey Classen von Propheten an, die γενητοι γυναικων, in welchen die Eva (als das mangelhafte weibliche Princip) wirkt und herrscht, die unächten Propheten, welche durch Zweydeutigkeit zu täuschen suchen, nur irdische Güter und irdische Reiche versprechen, — und die dem Adam angehörenden wahren Propheten, υἱοι ἀνθρωπου. Ein solcher weissagt nicht von einem irdischen, sondern von einem himmlischen Reiche. H. III. 22. τῳ μελλοντι αἰωνι προτευει (vermuthlich προφητευει) und c. 26. του μελλοντος αἰωνος τας ἐλπιδας μηνυει, c. 27. τον της ἀναπαυσεως λογον ἐκφαινει, βασιλειαν θεου συνεχως κατ' ἀγγελλει, πλουτον ὐρανιον μηνυει, δοξαν ἀναφαιρετον ὑποσχειται ῥητα προφητευει, σαφη λεγει. (Die Weissagungen sind ausdrücklich, klar, buchstäblich.)

Diese Bestimmung enthält offenbar eine Polemik gegen die jüdischen Erwartungen von einem irdischen Messiasreich; der Verfasser der Clementinen gehört zu den Gegnern des Chiliasmus, er nahm nur ein ewiges geistiges Messiasreich an, wie wir weiter unten sehen werden, die Propheten waren ihm verhaßt,

weil die irdisch gesinnten Juden die von ihnen gebrauchten Bilder nach ihrem fleischlichen Sinn deuteten. Jene Eintheilung der Propheten ist offenbar auf Matth. XI. v. 11. gegründet, folglich konnten nach seiner Ansicht unter den γεννητοις γυναικος nur die jüdischen Propheten verstanden seyn, und was er von jenen prädicirt, ist nach seiner Ansicht auf diese zu übertragen; nach seiner Erklärung ist ohne Zweifel der Sinn der Stelle: „Johannes war der erste unter den jüdischen Propheten; aber der geringste Christ ist größer als er.“ Er betrachtete gleich wie die antijüdischen Gnostiker den Johannes als zur Classe der jüdischen Propheten gehörend und daher unbekannt mit der Beschaffenheit des wahren Messiasreichs. Dies stimmt auch ganz mit seiner Ansicht vom Johannes zusammen. H. II, 23. Offenbar werden H. III, 23. θυσιαι, βασιλειαι (irdische Reiche) αἱ ἐν γεννητοις γυναικος προφητειαι in Eine Classe gesetzt, alles dies als der ursprünglichen von Gott herrührenden Religion der Israeliten fremd und von Christo daher aufgehoben.

Mit diesen Lehren der Clementinen stimmt ganz überein die Theorie der Ebioniten, wie sie Epiphanius schildert. Diese verwarfen die alttestamentlichen Propheten durchaus, nnd nannten Christum allein προφητης της ἀληθειας, jene hingegen συνεσεως προφητας και οὐκ ἀληθειας, sie hätten nur nach ihrer eigenen natür-

lichen Einsicht gesprochen, nicht eine durch göttliche Eingebung ihnen mitgetheilte Wahrheit geoffenbart. Haeres. 30. §. 16. Man könnte zwar einwenden, daß von jenen spätern Ebioniten nicht auf die frühern zu schließen sey. Aber schon Methodius gegen den Anfang des vierten Jahrhunderts scheint dasselbe anzudeuten, wenn er die Ebioniten in seinem Symposion beschuldigt, sie hätten die Einwirkung des heiligen Geistes auf die Propheten geleugnet und behauptet, daß sie nur ἐξ ἰδιας κινησεως geschrieben. S. Bibliothecae Graecor. Patrum Auctar. novissim. P. 1. Paris 1672. Fol. 113. Durch die Vergleichung mit diesen Nachrichten muß auch eine dunkle Stelle des Irenäus von den Ebioniten mehr erläutert werden. L. I. c. 26. „Quae autem sint prophetica curiosius exponere nituntur." Der Sinn dieser Stelle kann der seyn: „Sie suchen die prophetischen Schriften mit zu viel Spitzfindigkeit zu erklären." Es mußten sich freylich zwischen den Ebioniten und Orthodoxen große Differenzen in der Erklärung der Propheten finden, da diese mehrere von den Ebioniten bekämpfte Lehren aus den Propheten beweisen zu können glaubten. Aber es ist befremdend, daß Irenäus die ebionitische Erklärungsweise der Propheten bekämpfend gerade nur das Wort curiosius gebraucht und nicht vielmehr sie beschuldigt haben sollte, daß sie die Propheten

ganz falsch erklärten. Oder es könnte der Sinn seyn: daß sie überhaupt die messianischen Weissagungen in den Propheten leugneten und daher sorgfältig besondere historische Beziehungen solcher Stellen, die von allen Andern als messianisch erklärt wurden, nachzuweisen suchten. Dies wäre der Lehre der Ebioniten nach den Clementinen, dem Methodius und dem Epiphanius wohl angemessen. Aber auch in diesem Fall ist es befremdend, daß sich Irenäus nicht härter und bestimmter ausdrückte. Da die alte Uebersetzung des Irenäus immer ganz buchstäblich ist, so muß man die lateinischen Worte ins Griechische übertragen, um den rechten Sinn zu finden. Es kann freylich geheißen haben: ἀ ἐστι προφητικα; aber auch wohl: τινα ἐστι τα προφητικα, περι ἐροτερωσεν θεσθαι σπουδαζουσιν. Dann wäre der Sinn: Sie stellen zu spitzfindige, fürwitzige Untersuchungen an, über das was eigentlich Prophetisches sey, über den Begriff des Prophetischen. Irenäus hatte gehört, daß sie viel darüber redeten, was zum Begriff eines wahren Propheten gehöre, er hatte sich aber nicht bemüht, ihre Idee genauer kennen zu lernen, und war zufrieden, ihre überflüssigen, spitzfindigen Speculationen über solche Gegenstände zu tadeln.

Das Verhältniß des Christenthums zu der dem Judenthum zu Grunde liegenden Urreligion oder zu der ächten mosaischen Religion wird

so auseinander gesetzt: Christus ist der wahre Prophet, der das Wahre und das Falsche im alten Testament unterscheiden lehrte. Er sagt Matth. 5, 17: er sey nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen, und Matth. 24, 35. daß kein Jota von dem Gesetz untergehen sollte. Daraus erhellt, daß das von ihm Aufgelösete und das Untergegangene H. III. 51, 52. nicht zum wahren Gesetz gehörte.*) Die Worte Christi an die Sadducäer Marc. 12, 24. werden so angeführt H. III. 50: „δια τουτο πλανασθε μη ειδοτες τα αληθη των γραφων, ου ενεκεν αγνοειτε την δυναμιν του θεου." Was nach einem Sinne erklärt wird, der auch in den so gestellten Worten keineswegs nothwendig liegt: „Weil ihr nicht wißt, was wahr und was falsch in der heiligen Schrift ist, daher macht ihr euch falsche Begriffe von Gott." In einem ähnlichen Sinne, der aber auch in den Worten selbst nicht nothwendig liegt, wird ein andrer sonst nirgends vorkommender Ausspruch Christi angeführt: „δια

*) Man vergleiche oben S. 163. die Erklärung des Ptolomäus. Auch die Manichäer erklärten diese Stelle von einer vor Mosis Gesetzgebung vorhandenen Urreligion, einem reinen Sittengesetz, welches Moses nur durch Hinzufügung des Ceremoniendienstes verdunkelt habe, lex veritatis, olim promulgata per Enoch et Seth et caeteros eorum similes iustos, quibus eadem illustres tradiderint angeli, temperandae in hominibus gratia veritatis. Faust. ap. Augustin. l. 19. c. III.

τι ὀυ νοειτε το ἐυλογον των γραφων." „Warum seht ihr nicht ein, was in der Schrift mit der gesunden Vernunft übereinstimmt." Ferner jener Ausspruch, welcher dem Erlöser in vielen alten, apokryphischen Schriften beygelegt wird: γινεσθε δοκιμοι τραπεζιται (Wie geschickte Wechsler wißt das Aechte und Unächte zu unterscheiden.) H. III, 50. In welchem Sinne auch Apelles diese Stelle gebrauchte. (s. oben.)

Christus hat also nach dieser Theorie die ursprüngliche rein mosaische Lehre wieder hergestellt, daher die merkwürdige Vorstellung, daß weder dem Heiden, wenn sie das Christenthum annähmen, die Kenntniß der mosaischen Religion nothwendig sey, noch den wahren Israeliten die Kenntuiß des Christenthums, indem beyde Religionen dieselbe Eine Lehre enthielten. H. 8. c. 6. μιας γαρ δι αμφοτερων διδασκαλιας ὀυσης, τον τουτων τινα πεπιστευκοτα, ὁ θεος ἐπιδεχεται. c. VII. ὀυτε ὀυν ἑβραιοι περι ἀγνοιας Ἰησου καταδικαζονται, ἐαν περ και ὁυτοι πρασσοντες τα δια Ἰησου ῥηθεντα μη μισωσιν ὁν ἠγνοησαν.*) „Aber den

*) Hier zeigt sich der falsche Judaismus, der in die ἐργα νομου, die Werke einer blos gesetzlichen Moral, das Wesen der Religion setzt, und von dem eigenthümlichen Wesen der christlichen Glaubens- und der daraus nothwendig abgeleiteten Sittenlehre, wodurch das Christenthum in die Menschheit ein göttliches Leben brachte, keinen Begriff hat.

höchsten Standpunkt der Religion nimmt derjenige ein, welcher beyde Religionslehren mit einander verbindet, und in Beyden nur Eine erkennt: „ἀνηρ ἐν θεῳ πλουσιος, τα τε ἀρχαια νεα τῳ χρονῳ και τα καινα παλαια ὀντα νεονικως. H. III. c. 19. (Vermuthlich dachte er hier an Matth. 13, 52.) Christus theilte auch den Heiden mit τα ἀπ' αἰωνος ἐν κρυπτῳ ἀξιοις παραδιδομενα.*) Auch in dieser Theorie finden wir eine merkwürdige Uebereinstimmung mit der Lehre der Ebioniten beym Epiphanius. Wenn man den Ebioniten vorwarf daß doch die Patriarchen geopfert hätten, antworteten sie: τις χρεια με ἀναγινωσκειν τα ἐν τῳ νομῳ, ἐλθοντος του ἐυαγγελιου, χριστος μοι ἀπεκαλυψε, §. 18. Dieser Antwort liegt offenbar die Clementinische Theorie zum Grunde: dem Pentateuch sind falsche Erzählungen von den Patriarchen beygemischt, Christus hat diese von den wahren sondern gelehrt, und jeden andern Religionsunterricht überflüßig gemacht. Dieselbe ursprüngliche Religion, welche Moses ans Licht brachte, kann man jetzt eben so gut von Christo allein erhalten.

*) Vergleiche das oben über die Theorie der jüdischen Gnostiker, von einer durch geheime Ueberlieferung unter den Juden fortgepflanzten Weisheit, Gesagte. S. 22. 63. 130.

Hier finden wir dieselbe Ansicht, die hernach Muhammed auffaßte, daß dieselbe Lehre zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen durch die Gottheit gesandten Propheten unter verschiedenen Formen für verschiedene Völker verkündigt worden sey. Anfangs wollte ja Muhammed diese Lehre den Arabern als ihr Nationalprophet vortragen. Vergl. die lehrreiche Abhandlung Tychsens in den Commentat. Soc. Reg. Goetting. Vol. 15. p. 152.

Wir wollen nun Alles, was sich über das theologische System der Clementinen bemerken läßt, im Zusammenhang entwickeln: Offenbar ist in demselben eine orientalische Licht- und Emanationslehre herrschend. H. VII. c. 7—9. Gott das glänzendste Licht, so daß das Licht der Sonne im Vergleich damit Finsterniß ist, das Centrum des Alls, von welchem sich mittheilendes Leben nach allen Seiten hin ausströmt. „Ein wahrer Gott, der über alles erhaben, Alles regiert, das Herz des Alls nach zwey Richtungen, nach oben und unten, von sich als dem Mittelpunkt unkörperliche Lebenskraft ausprudelnd;“ ἀπ' αὐτου ὡςπερ ἀπο κεντρου βρυουσα την ζωτικην και ἀσωματον*)

*) Das Wort ἀσωματος in der in dieser Zeit gewöhnlichen Bedeutung, nicht in dem streng metaphysischen Sinn, sondern nur den Gegensatz gegen das Grobe Materielle, das ὑλικον, ausdrückend.

ὐυσιαν, ein nach der Höhe, Tiefe und Breite unermeßliches Wesen. Dies von ihm nach allen Seiten ausströmende Unendliche muß nothwendig zum Herzen haben den, der wahrhaft in seiner Gestalt über alles erhaben ist. τουτο ὀυν το ἐξ ἀυτου πανταχοθεν ἀπειρον ἀναγκη ἐιναι καρδιαν ἐχον τον ὀντως ὑπερ παντα ἐν σχηματι — oder nach ἐιναι Komma, ἀπειρος als Prädikat: Dies von ihm Ausströmende muß nothwendig ein Unendliches seyn, indem es u. s. w. welcher, wo er auch sey, immer in dem Centrum des Unendlichen ist; von ihm gehen sechs Dimensionen ins Unendliche aus, in die Höhe und Tiefe, zur Rechten und Linken, nach Vorn und Hinten. Diese sechs räumlichen Dimensionen entsprechen den sechs zeitlichen, in denen Gott die Welt vollendet, den sechs Jahrtausenden der Weltdauer (ἐξ χρονικα διαστηματα.) Indem er selbst Ruhepunkt alles Daseyns ist, und in der zukünftigen unendlichen Zeit sein Bild hat, ist er von Allem Anfang und Ende. „Von ihm geht Alles aus und zu ihm kehrt alles zurück, in ihm soll zuletzt Alles Ruhe und Beseligung finden.“ Ein Beweis, daß der Verfasser dieses Buchs ein Gegner des Chiliasmus war, denn er läßt auf die sechs Jahrtausende der Weltdauer nicht ein siebentes Jahrtausend des irdischen Sabbaths folgen, keine glückselige Ruhezeit in dem Reiche des Messias auf Erden; sondern gleich den ewigen

Sabbath in einem Reiche der Ewigkeit folgen. „Das ist das Mysterium der Siebenzahl, denn Er ist der Ruhepunkt alles Daseyns, gleichwie er sich denen, welche in ihrem kleinen Wirkungskreise sein großes Wirken nachahmen, mittheilt, daß sie in ihm Ruhe finden. (ὡς τοις ἐν μικρῳ μιμουμενοις ἀυτου τι (l. το) μεγα ἀυτον χαριζεται εἰς ἀναπαυσιν.) Er allein hat wahres Daseyn, von der einen Seite ist er begreiflich, insofern von ihm die Dimensionen ins Unendliche ausgehn, τῃ μεν καταλῃπτος, τας ἀπ' ἀυτου ἐκτασεις ἐχων εἰς ἀπειρον, — hier fehlt der Gegensatz τῃ δε ἀκαταλῃπτος, vermuthlich in Rücksicht auf sein verborgenes Wesen — der schon oft in dem orientalischen System von uns bemerkte Gegegensatz zwischen dem verborgenen göttlichen Wesen, dem ὀν, dem Bythos und dessen Offenbarung und Lebensverbreitung nach Außen, νους, λογος, δυναμεις, ἀιωνες. Denn er ist begreiflich und unbegreiflich, nahe und ferne, hier und dort, als der Einzige und der die Theilnahme des von allen Seiten unendlichen Geistes aus sich Verbreitende (την μετουσιαν, wo wohl διδους oder etwas Aehnliches zu suppliren ist) und allen Seelen, welche diesen Geist einathmen, wird Leben zu Theil (ἡν παντων ἀναπνεουσαι αἱ ψυχαι, το ζῃν ἐχουσιν.) „Die Seelen aus Gott emanirt, leben durch die ununterbrochene Gemeinschaft mit Gott. Und wenn sie sich vom Körper trennen

und die Sehnsucht nach ihm ihnen einwohnt, werden sie hingetragen in seinen Schooß zu einem unvergänglichen Leben, gleich wie in einem Winter die von der Sonne angezogenen Dünste zur Sonne hingetragen werden." Daher wird die Stelle Ps. 17. v. 11. wegen des diesem Lichtsystem anstößig scheinenden Bildes unter die untergeschobenen gerechnet. (πως δε σκοτῳ και γνοφῳ και θυελλη συνειναι ἐδυνατο? και γαρ τουτο γεγραπται (ἐπι) τῳ καθαρον συστησαντι τον ὀυρανον και φως φαινειν δημιουργησαντι τον ἡλιον πασιν. H. III. c. 44.

Ein gewisser Dualismus*) mußte nach der Lehre der Clementinen in der Schöpfung nothwendig hervortreten, die Welt besteht aus Gegensätzen, unter denen sich der Mensch zur freyen Uebung entwickeln soll. H. II c. 15. Gott, der Eine Einfache theilte von Anfang Alles in entgegengesetzte Extreme, (διχως και ἐναντιως διειλεν παντα τα των ἀκρων,) Himmel und Erde, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Son-

---

*) Man hat Spuren des Manichäismus im Lactantius finden wollen; aber mit Unrecht. Seine Theorie von der Nothwendigkeit der Gegensätze in der natürlichen, wie in der sittlichen Welt ist ganz aus den Clementinen entlehnt, wie eine genaue Vergleichung augenscheinlich lehrt. Aus derselben Quelle waren auch vermuthlich seine antropomorphischen Vorstellungen vom Wesen Gottes geflossen.

ne und Mond, Leben und Tod, das Weibliche und das Männliche, das Linke und das Rechte. — Diese Gegensätze werden ganz gnostisch συζυγιας genannt. Im Ganzen schuf Gott zuerst, was dem guten Princip angehört, dann ließ er den Gegensatz hervortreten: „πρωτον ἐποιησε τον ὀυρανον, ἐιτα την γην, και ὀυτως κατα το ἑξης πασας τας συζυγιας συνεστησατο.“ Aber in Rücksicht auf die menschliche Natur veränderte er das Verhältniß der Syzygien zu einander. Das Niedere sollte dem Höhern vorangehn, der Mensch in dieser niedern Welt für eine höhere gebildet werden. So ist diese ganze zeitliche Welt das Weibliche, als die Mutter der Seelen, die folgende höhere Welt (ὁ ἐσομενος ὁ μελλων αἰων) das Männliche, als der Vater, die erzeugten Kinder aufnehmend. H. III. c. 32.

Gott brachte zuerst den Grundstoff von Allem hervor, (die πρωτη μονοειδης ὀυσια, die ὑλη) diese theilte er in vier Gegensätze (τετραχως και ἐναντιως ἐτρεψεν.) Diese Gegensätze sind, wie man aus H. 19. c. 12. sieht, το θερμον, ψυχρον, ὑγρον, ξηρον, aus diesen Gegensätzen sollte die Lust des Lebens hervorgehn, ἱνα ἐις ἐναντιας φυσεις τετραμμεναι και μεμιγμεναι του ζην ἡδονην ἐκ της ἀντισυζυγιας ἐργασωνται. III, 33. (S. oben S. 179.)

Diese Gegensätze gehen durch die ganze, die moralische, wie die physische Weltordnung

hindurch. Jedem Guten steht ein Schlechtes zur Seite, man kann deshalb das Daseyn einer Vorsehung nicht beweisen, weil wenn Manches für eine solche zeugt, Anderes wieder dagegen zu zeugen scheint, man muß den Glauben an dieselbe haben, um sich durch die scheinbaren Widersprüche nicht irre machen zu lassen. Dies wird in dem Sinne dieses Systems in der andern allerdings von der ursprünglichen Beschaffenheit des Buchs wohl schon früher durch eine fremde Hand und nachher noch mehr durch die willkührlich verändernde Uebersetzung des Rufinus entfernte Recension der Anegnorismen auseinandergesetzt: „Hinc ergo est quod cum ordinatus astrorum cursus fidem faciat, manu artificis conditum mundum, rursus conturbatio aëris, aura pestilens, fulminum vagi ignes, providentiae opus refellunt. Habent enim singula bona contraria et coniuncta sibi mala. Nihil omnino est, quod fidem providentiae faciat et non habeat e contrario aliud ad infidelitatem paratum.“ H. 8. c. 53 et 54.

Diese Theorie wird auch gebraucht, um jene dargestellte Lehre von der Verfälschung der alten Religionsurkunden durch fremdartige Beymischungen zu begründen und zu rechtfertigen. Gott ließ hier dieselben Gegensätze wie in der ganzen moralischen und physischen Weltordnung

sich

sich mischen, damit der Mensch nach der Richtung seines innern Sinnes zwischen dem Wahren und Falschen wähle und der Glaube eines Jeden geprüft werde: „τουτο γεγονεν λογῳ και κρισει, ὁπως ἐλεγχθωσιν, τινες τολμωσιν τα κατα τον θεον γραφεντα φιλικοως ἐχειν, τινες τε στοργῃ τῃ προς ἀυτον τα κατ' ἀυτον λεγομενα, μη μονον ἀπιστειν. ἀλλα μηδε την ἀρχην ἀκουειν ἀνεχεσθαι, καν ἀληθη τυγχανῃ, πολλῳ κρινοντες ἀσφαλεστερον, περι ἐυφημου πιστεως κινδυνευειν, ἠ ἐπι βλασφημοις λογοις δυσσυνειδητως βιουν. H. II. 38. cf. H. 16. c. 10. Dieser Gegensatz geht durch die ganze Offenbarungsgeschichte hindurch; Adams erster Sohn war Kain, der Repräsentant des bösen Princips, auf ihn folgte Abel, der Repräsentant des guten, so überall der falsche Prophet dem wahren vorangehend,*) am Ende wird der Antichrist erscheinen und auf diesen Christus folgen, das aufgehende ewige Licht dann alle Finsterniß verscheuchen. Also auch hier auf die

*) Etwas Aehnliches liegt in der Vorstellung der Babier über das Verhältniß des wahren zum falschen Messias, s. Cod. Nasar. T. I. S. 57. und in der Lehre der Drusen von dem in dem Gefolge der falschen Religionsstifter, immer wieder erschienenen wahren Gottesoffenbarer, Hamsah (S. Repertorium B. 12. S. 125). Es liegt dieser Theorie das Wahre zum Grunde, daß Wahrheit und Lüge, Gutes und Schlechtes, das Reich Gottes und das Reich des Bösen in dieser Welt immer neben einander fortlaufen.

Vernichtung des Antichrists gleich das ewige Reich Christi folgend, kein Chiliasmus.

In dem System der Clementinen mußte nach dieser Theorie das Böse als nothwendig gesetzt seyn. Der Ursprung des Bösen wird nicht von dem freywilligen Abfall eines seiner Natur nach guten Wesens, des Satans, abgeleitet; dieser nahm von Anfang an, vermöge der durch die Schöpfung ihm gegebenen Natur, den Platz in der Weltordnung ein, den er nach Gottes Absichten einnehmen sollte. Er hat den blinden Trieb zur Zerstörung, Vernichtung, als der ὀλοθρευτης, und dieser Trieb dient nur zur Vollziehung der göttlichen Gesetze, hat nur Macht gegen die Bösen, zu ihrer Bestrafung, und zur Vernichtung des Schlechten. — Leider endigt sich das Clementinische Werk, so weit es uns geblieben, gerade bey der Untersuchung über den Ursprung des Satans; doch ist uns soviel davon geblieben, daß wir die Basis seiner Lehre heraus finden können.

Es entstand zuerst aus der Mischung jener vier Elemente ein Wesen, das nur den Trieb hat, die Bösen zu verderben, H. 19. c. 12. τα πρωτα ἁπλα και ἀμιγη ὀντα, προς ὀυδετερον ἐχει την ὀρεξιν, προβληθεντα δε ὑπο του θεου και ἐξω κραθεντα γινεσθαι ζωον προαιρεσεν ἐχον, ὀλοθρευσαι τους κακους. — ἐξω αὐταις κραθεισαις ὑπο της αὐτου τεχνης, συμβεβηκεν ἡ προς τον των κακων ὀλεθρον ἐπι-

Δυμια. Diese Lehre vom Satan fand Rufinus auch in den von ihm übersetzten ἀναγνωρισμοις, indem er nach seiner Weise sagt, es sey hier von Häretikern eingeschoben; „ut naturam Diaboli caeterorumque Daemonum non propositi voluntatisque malitia, sed excepta ac separata creaturae produxerit qualitas."

Die aus der Genesis abgeleitete Ueberlieferung vom Ursprung des Bösen in der Menschheit konnte das Clementinische System nicht gelten lassen. Der erste Mensch wird hier betrachtet als der Vollkommenste, der wahre Prophet, denn wer sollte den heiligen und prophetischen Geist erhalten, wenn nicht der unmittelbar durch Gottes Hand Gebildete; unmöglich konnte von ihm die Sünde*) herrühren. Jene Erzählung der Genesis wird daher zu den unterschobenen gezählt. H. III. c. 20. et sq. Es werden Widersprüche in derselben nachgewiesen: „πως ἐτι φυτον χρειαν εἰχε προσλαβειν, ἱνα τι ποτε ἐστιν ἰδη καλον ἠ κακον? ἀλλα ταυτα πιστευουσιν οἱ ἀκριτοι, οἱ ἀλογον θηριον θεου του κτισαντος ἀυτους τε και τα παντα ἐνεργετικωτερον γεγενησθαι οἰηθεντες." Auf ei-

*) Eisenmenger nennt Th. I. c. 8. S. 346. ein Buch Sachut Adam, die Reinheit Adams, worin behauptet wurde, daß dieser nicht gesündigt habe.

nem andern Wege mußte also die Erklärung der menschlichen Verderbniß gesucht werden.

Die ersten Menschen waren glücklich und hatten Ueberfluß an allen Gütern der Natur, so lange sie die heiligen von Adam ihnen gegebenen Lehren beobachteten. Aber das immer gleichbleibende Glück machte sie undankbar gegen den Schöpfer ihres ungestörten Glücks. Die der Erde am nächsten wohnenden Engel baten nun Gott, daß er ihnen erlaube, unter den Menschen zu erscheinen, um sie durch ein vollkommenes Leben zu beschämen und zu strafen. Als Wesen von göttlicherer Art konnten sie sich in alle mögliche Formen verwandeln: ἅτε θειωδεστερας ὀντες ὀυσιας και ῥαδιως προς παντα μετατρεπεσθαι δυναμενοι, (eine Lehre, welche zur Erläuterung mancher gnostischen Christophanieen beyträgt.) Sie verwandelten sich daher in alle Arten von Mineralien, Edelsteinen, Thieren, und erregten die Begierden der Menschen nach diesen Gegenständen, so daß sie darnach haschten, (vergl. oben Basilides S. 54 und 55.) Nachdem sie nun den Menschen ihre Haabsucht vor Augen gestellt, nahmen sie die Gestalt von Menschen wieder an, um als Menschen durch ein frommes Leben, auch in der menschlichen Natur, den Menschen ihre Strafwürdigkeit zu zeigen. Aber sie erhielten nun mit der menschlichen Natur die menschlichen Begierden, und wurden

von diesen beherrscht. Die Fessel der fleischlichen Natur ließ sie nicht wieder zum Himmel sich erheben. Da sie nun ihre ersten bezaubernden Reize verloren hatten, lehrten sie ihre Geliebten um ihnen zu gefallen, das Innere der Erde erforschen, Gold, Silber, Eisen hervorholen, Magie, Astronomie und alle täuschende Künste. „παντ'ἁπλως ὁσαπερ προς κοσμου και τερψεως ἐστι γυναικων, των ἐν σαρκι δεδεντων δαιμονων ἐστιν ἑυρεματα. Aus der Vermischung dieser höhern Wesen mit den Weibern entstanden Wesen von höherer Art, als die Menschen, mit höhern Kräften ausgerüstet, aber mit wilden Trieben, die Giganten der Griechen, von diesen rührt das Fleischessen her, und ihrem Beispiel folgten die Menschen nach. Daher die Sündfluth zur Reinigung der Menschheit und der Welt; den Seelen dieser Giganten, die von höherer Art waren als die menschlichen, wurde nun von einem Engel Gottes ein Gesetz gegeben: sie sollten über keinen Menschen Gewalt haben, der sich ihnen nicht freywillig hingebe, ihnen opfere, Blut vergießend, Fleischessend, θηριου λειψανου, ἡ θνητου, ἡ πνικτου ἡ ἀλλου τινος ἀκαθαρτου ἐμπιμπλωμενος; sie sind die Götzen der Heiden. H. 8. c. 18.*)

---

*) Jene ganze Stelle stimmt durchaus überein mit den in dem apokryphischen Buche Henoch vorgetragenen Sa-

Besonders merkwürdig ist die clementinische Christologie, die mit ihrer Offenbarungslehre überhaupt zusammenhängt. Der Eine göttliche Prophet, Offenbarer Gottes für die Menschheit ist Adam. Es war immer nur der Eine, der zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen menschlichen Formen,*) unter verschie-

---

beln. Die ἐγρηγοροι, die sich in die Töchter der Menschen verliebt haben, lehren sie Astrologie, Magie, Gold und Silber aus der Erde hervorholen und bearbeiten, alle Arten von Putz u. s. w. Die Söhne dieser ἐγρηγοροι und der menschlichen Weiber sind Giganten. Die Seelen der Giganten werden die bösen Geister. v. Grabe Spicileg. Oxon. 1714. Vol. I. p. 347. et sqq.

*) Von der Vorstellung, daß in der Person der ältesten Stammväter höhere Geister in menschlicher Form erschienen seyn, findet sich in jüdischen Schriften manche Spur, z. B. in der προσευχη Ἰωσηφ, aus der Origines T. IV. in Joh. Fragmente anführt, hier sagt Jakob: Abraham und Isaak seyen Engel, welche Gott vor allen Werken erschaffen habe, und von sich selbst: ἐγω πρωτογονος παντος ζωου ζωουμενου ὑπο θεου, ὁ ἐν προσωπῳ θεου λειτουργος πρωτος.. — Auch in der Lehre der Zabier werden Abel, Seth, Enos (Hibil, Schitil und Anusch) als Genien, Gesandte und Offenbarer Gottes dargestellt. S. Lorsbach im Museum für biblische und orientalische Literatur. S. 81. — Man vergleiche die Lehre der Drusen von den zehn Manifestationen Hakems in menschlicher Form, (Repertorium für biblische und morgenländische Literatur, Th. 12. S. 120, und die daselbst angezeigten Stellen der Drusischen Katechismen) den Erscheinungen seines Dieners Hamsah S. 125. die Lehre der Hindus von den verschiedenen Avatars, der Buddhareligion von den verschiedenen großen Perioden der Geschichte nach den verschiedenen

denen Namen erschien, ὁς ἀπ' ἀρχης αἰωνος αἱμα τοις ὀνομασιν μορφας ἀλλασσων τον αἰωνα τρεχει. H. 18. c. 13. Er erschien zuletzt

---

Buddhaerscheinungen. Man schließe nur aus dieser Uebereinstimmung nicht, daß das Christenthum poetische Täuschungen mit andern Religionen gemein habe. Es könnte keine falsche Münzen geben, wenn nicht auch ächte vorhanden wären. Dem Götzendienst liegt der nur entstellte und verdunkelte Glaube an Gott zum Grunde, aber die reine Idee von einem persönlichen Gott ist deshalb dem Götzendienst nicht gleich zu stellen. So pflegt allen allgemein in verschiedenen Formen verbreiteten Meynungen eine mißverstandene und entstellte Wahrheit zum Grunde zu liegen. So zeugt jener allgemeine Glaube an Manifestationen der Gottheit in der Menschheit von dem der beschränkten und sündhaften menschlichen Natur sich aufdringenden Bedürfnisse nach Mittheilung göttlichen Lebens und Lichts aus einer höheren Quelle — und sollte darum ein Gott, der kein bloßes Abstraktum ist, sondern ein Vater mit Vaterliebe und väterlicher Theilnahme nicht irgendwo auch dies Bedürfniß, das er selbst der menschlichen Natur eingepflanzt, befriedigt haben. Nur im Christenthum hat jene in verschiedenen alten Religionen sich findende Idee, so wie ihre Realisirung in der Wirklichkeit, so auch einen rein sittlichen und praktischen Gehalt erhalten, die Verherrlichung Gottes in der Menschheit, die Befreyung der Menschheit vom Sündenelend, die Vergöttlichung des Menschlichen durch eine aus der Religion abgeleitete und in derselben begründete reine Moral beabsichtigend; in andern Religionen wurde diese Idee ins Magische und Poetische ausgemalt und daher zuletzt für das religiös-sittliche Leben unfruchtbar. Der Blick des Menschen wurde von seinem Innern abgeleitet auf die Natur.

Es ist dadurch nicht geleugnet, daß einzelnen Männern unter verschiedenen Völkern, welche die Vorsehung als Werkzeuge gebraucht, um dem Un- und Aberglauben und dem

als Messias, seine Liebe selbst bis zu den Heiden ausdehnend und für seine Kinder sein Blut vergießend. H. III. c. 19, bis er endlich nach seinen Wanderungen Ruhe finden und seine Kinder in einem Reich ewiger Ruhe vereinigen wird. „μεχρι ὁτε ἰδιων χρονων τυχων δια τους καματους θεου ἐλεει χριστθεις, ἐις ἀει ἐξει την ἀναπαυσιν.“ Da die Clementinen die βασιλεια ἀιωνιος του χριστου den βασιλειαις προσκαιραις der jüdischen Könige, diese dem himmlischen Propheten, durchaus entgegenstellen, so bekämpfen sie auch die Meynung, daß der Messias Sohn Davids sey, als eine Meynung der irdisch gesinnten Juden. So wird H. 18. c. 13. die Stelle Matth. XI. v. 27. erklärt, als eine Polemik gegen die Meynung der Juden, welche glaubten, daß der Messias ein

---

sittlichen Verderben einigermaßen zu steuern und heilige, für das Leben fruchtbare Gedanken in den Völkern zu erwecken, eine besondere Erleuchtung und Leitung von der Vorsehung möge zu Theil geworden seyn, und das μετρον πνευματος, welches ihnen zur Erreichung des besondern Zwecks, wofür sie dieselbe bestimmt hatte, nothwendig war, die Völker zu erziehen, bis auf den Zeitpunkt hin, wo auch ihnen, das allein die Uebel der Menschen gründlich heilende und alle wahre Bedürfnisse des höhern Menschen befriedigende Evangelium sollte verkündigt und die Theilnahme an dem heiligen Gottesreich ihnen verliehen werden. Oft auch verdunkelte die Einmischung menschlicher Triebfedern und Leidenschaften, was von einer göttlichen Erregung ausgegangen war. Vergl. Clem. Strom. l. VI. p. 642 u. 693.

Sohn Davids seyn müsse, und nicht erkannten, daß er ein Sohn Gottes sey. — Gegen die von den Strengjudaisirenden bekämpfte Lehre von der übernatürlichen Zeugung Jesu konnte der Verfasser der Clementinen nichts einzuwenden haben, vielmehr war diese seinem System angemessen, denn H. III. c. 22. wird von Adam gesagt; ἐαν τῳ ὑπο χειρων θεου κυοφορηθεντι ἀνθρωπῳ, το ἁγιον χριστου μη δῳ τις ἐχειν πνευμα, πως ἑτερῳ τινι ἐκ μυσαρας σταγονος γεγενημενῳ διδους ἐχειν, ὁυ τα μεγιστα ἀσεβει.

Die Gottheit Christi konnte er aber nach seinem ganzen Ideenzusammenhange nicht annehmen, und er spricht ausdrücklich dagegen H. 16. c. 15. „Er nannte sich selbst nicht Gott, sondern Sohn Gottes.“ Er leugnete aber deshalb keinesweges jede Art der Verbindung zwischen Christo oder dem wiedererschienenen Adam und der Gottheit, er redet von einem ἁγιον χριστου πνευμα und einer θειοτης πνευματος in ihm. H. II. c. Unter diesem θειον πνευμα verstand er vermuthlich die göttliche Sophia, und seine Ansicht von dieser als der gotteinwohnenden und von ihm ausgehenden Kraft war ähnlich jener jüdischen, welche in den ersten Jahrhunderten in mehrere christliche Sekten, Sabellianer, Samosatenianer, u. s. w. überfloß. Wenn Gott im Plural bey der Menschenbildung redet, so spricht er zu seiner

Sophia, die von seinem Wesen unzertrennlich ist. H. 16. c. 12.: εἰς ἐστιν ὁ τῃ ἀυτου σοφιᾳ εἰπων: ποιησωμεν ἀνθρωπον. τῃ δε σοφιᾳ ὡσπερ ἰδιῳ πνευματι ἀυτος ἀει συνεχαιρεν. Prov. 8. 30. ἡνωται μεν ὡς ψυχη τῳ θεῳ, ἐκτεινεται δε ἀπ' ἀυτου, ὡς χειρ δημιουργουσα το παν. Gott ist zugleich μονας und δυας, in Rücksicht auf die συστολη und ἐκτασις (λογος ἐνδιαθετος und προφορικος).

Diese Christologie finden wir wieder in der ebionitischen, bei dem Epiphanius. §. 3. l. c. Einige lehrten, daß Christus sey Adam, ὁ πρωτος πλασθεις τε και ἐμφυσηθεις ἀπο της του θεου ἐπιπνοιας, Andere sollten lehren, χριστον ἀνωθεν μεν ὀντα, παντων τε κυριευοντα, τον ἐκεισε δε αἰωνα κεκληρωσθαι, ἐρχεσθαι δε ἐνταυθα ὁτε βουλεται, ὡς και ἐν τῳ Ἀδαμ ἠλθε και τοις πατριαρχαις ἐφαινετο, ἐνδυομενος το σωμα (του Ἀδαμ.) Eben derselbe kam in der Person Christi, in der letzten Zeit in dem Körper Adams. Die beyden Vorstellungen, welche Epiphanius, vielleicht aus Mißverstand, zweyen verschiedenen Partheyen zuschreibt, hingen in der clementinischen Lehre genau zusammen. Andere sollten gelehrt haben, nicht Christus, sondern Jesus sey der wieder erschienene Adam, und mit diesem habe sich, bey der Taufe am Jordan, der eigentliche Christus, das πνευμα χριστου, der himmlische Erlöser verbunden. Auch diese

Vorstellung läßt sich aus der clementinischen wohl ableiten, denn nach dieser ließ sich ja zwischen dem θειον πνευμα, der σοφια nnd dem wieder erschienenen Adam, durch den sie wirkte, wohl unterscheiden.

Der Satan wird, nach der unter den Juden aus dem Geist ihrer Theokratie hervorgegangenen Vorstellung, (deren innerer religiöser Sinn, gereinigt von den Beymischungen fleischlich irdischer Denkart durch die Apostel ans Licht gestellt wurde) dargestellt als der Regierer in der Welt, wie sie jetzt ist, insofern sie dem Reiche Gottes entgegensteht, ἀρχων του νυν αἰωνος, der Messias als der Regierer der künftigen bessern Welt, του μελλοντος αἰωνος, welcher die Christen ihrem Gemüthe nach schon jetzt einverleibt sind, da sie der verderbten, dem Reich Gottes entgegenstehenden Welt τῳ νυν αἰωνι nicht mehr angehören — H. III. c. 19. Der Messias, μελλοντος αἰωνος βασιλευς εἰναι κατ' ἠξιωμενος προς τον νυν ἐμπροθεσμος (l. ως) παρειληφοτα νομῳ την βασιλειαν (την μαχην ἐποιειτο.*) H. 7. c. 3. ὁυτω γαρ ἀπαρχης ὑπο του τα παντα κτισαντος δυσιν ἑκαστοτε ἀρχουσι δεξιῳ και ἐυωνυμῳ ὡρισθη νομος, μη ἐχειν ἑκατερον ἀυτων ἐξουσιαν ἐαν μη προτερον ὁμοτρα-

---

*) Die eingeschlossenen Worte, sind vermuthlich daher ausgefallen, weil einige Zeilen später dieselben folgen.

πεζος γινηται, ὁν ἐυποιησαι ἡ κακωσαι βουλεται. Es hängt demnach von der freyen Wahl eines Jeden ab, ob er sich dem bösen oder dem guten Princip hingeben will.

Die freywillige moralische Selbstbestimmung zu behaupten, war dem Verfasser der Clementinen also wichtig. Auf eine eigenthümliche Weise sucht er mit dieser die Nothwendigkeit aller menschlichen Begebenheiten zu vereinbaren. Alle Ereignisse sind nothwendig als Vollziehung des göttlichen Weltplans, auch der böse Geist dient nur den Absichten der Vorsehung zur Bestrafung des Bösen und Läuterung des Guten; aber die erste Willensrichtung des Menschen, wodurch er sich dem Guten oder dem Bösen hingiebt, ist eine ganz freye Selbstbestimmung. Nur wenn er sich einmal durch diese dem bösen Geiste hingegeben hat, dient er von diesem Moment an demselben als Werkzeug, um das, was geschehen soll und nur durch böse Menschen geschehen kann, zu vollbringen. H. 12. c. 29. wird die Stelle Matth. 18. Luc. 17. erklärt; aber anders als in unsern Evangelien, angeführt: τα ἀγαθα ἐλθειν δει, μακαριος δε δι' ὁυ ἐρχεται, ὁμοιως και τα κακα ἀναγκη ἐλθειν, ὁυαι δε δι' ὁυ ἐρχεται." Daraus schließt er: „ ἐι δε δια κακων κακα ἐρχεται, και δια ἀγαθων ἀγαθα φερεται, προσειναι δει ἑκαστῳ το ἰδιον το ἀγαθον ἐιναι ἡ κακον, και ἐξ' ὡν προεπραξεν

δια του (leg. το, deswegen weil) ἐλθειν τα δευτερα ἀγαθα ἡ κακα, ἁ τινα ἰδια ἀυτου της προαιρεσεως (es iſt hier ſicher μη ausgefallen) ὀντα ὑπο της του θεου προνοιας δι' ἐλθειν (ohne Zweifel muß geleſen werden δι' ἀυτου ἐλθειν) ᾠκονομηται. „Wenn aber durch die Schlechten das Schlechte und durch die Guten das Gute geſchieht; ſo muß Jedem das Gute oder das Schlechte ſchon eigen ſeyn nach ſeiner früheren Handlungsweiſe, weil darauf das zweyte Schlechte oder Gute folgt, welches keine freye Handlung ſeines Willens iſt, ſondern nach der Fügung der göttlichen Vorſehung durch ihn geſchieht.“ Daher kann Keiner außer dem Propheten, welcher in das Innere ſieht, den Zuſammenhang von Urſachen und Wirkungen überſchaut, und das Freye vom Nothwendigen ſondert, ein wahres moraliſches Gericht fällen. l. c. §. 28. ἀδυνατον τινι πλην προφητη μονῳ, προγνωσιν ἐχοντι τα ὑπο τινος γινομενα ἰδεναι, ποια ἐστιν ἀυτου ἰδια, ποια δε οὐκ ἠν.*)

*) In dieſer Theorie der Clementinen, die wohl auch wie die meiſten übrigen Lehren dieſes Buchs, aus einer jüdiſchen Theologie entlehnt ſeyn konnte; finden wir vielleicht die von dem Joſephus nicht beſtimmt genug dargeſtellte Lehre der Phariſäer über Verhängniß und freyen Willen. Es läßt ſich ganz aus dieſer Theorie erklären, daß die Phariſäer eine ειμαρμενη behaupteten, wonach Alles nothwendig geſchehe, und doch Jedem die

Die Theodizee der Clementinen rechtfertigt die göttliche Vorsehung bei den Leiden der Frommen, dadurch, daß jedes Schlechte auch bey den sich bessernden und Reuigen nothwendig durch Leiden abgebüßt werden müsse, die Leiden welche die Frommen zu erdulden haben, seyen daher eine Wohlthat für sie, wodurch sie von den zukünftigen Strafen befreyt würden, welche sie sonst zur Abbüßung der in ihrem Leben begangenen Fehler erleiden müßten. H. 12. c. 31. Gott straft die Gebesserten durch die Bösen: ἱνα τοις δικαιοις τα προ της μετανοιας πραχθεντα ἀφεθη κακα. cf. H. XI. c. 16.

Wir haben hier die Grundideen der Basilidianischen Theodizee. Hierzu kommt noch diese merkwürdige Idee dieses Systems: die Gerechten, welche dem Reiche des Messias, dem zukünftigen, angehören, sind hier, in dem Reiche des Satans, Fremde, daher ist Alles, was sie über das Nothwendige haben, Sünde und sie müssen davon gereinigt werden. H. 15. c. 7 et. 8. οἱ τα της μελλουσης βασιλειας κριναντες λαβειν, τα ἐνταυθα

Freyheit zuschrieben, sich zum Bösen oder Guten zu bestimmen, προσχωρειν μετα ἀιρεσης ἡ κακιας. το μεν πραττειν τα δικαια και μη κατα το πλειστον ἐπι τοις ἀνθρωποις κεισθαι. βοηθειν δε εις ἑκαστον και την ἑιμαρμενην (nur die erste allgemeine moralische Selbstbestimmung ist ja nach der clementinischen Lehre ganz frey.) Archaeol. l. 18. c. II. de bello Jud. l. II. c. VII.

ὡς ἀλλοτριου βασιλεως ἰδια ὀντα ἀυτοις νομιζεσθαι ὀυκ ἐξεστιν, ἠ ὑδατος μονου ἠ ἀρτου και τουτων μετα ἱδρωτος ποριζομενων προς το ζην, ετι δε και περιβολαιου ἑνος. c. 9. ἡμεις ὁι ἑλομενοι τα ἐσομενα ἀ κεκτημεθα πλειονα ἐιτε ἐσθητα, ἐιτε βρωματα ἐιτε ποτα, ἐιτε ἀλλα τινα, ἁμαρτιας κεκτημεθα.

Auch in Rücksicht dieser Grundsätze bemerken wir die größte Uebereinstimmung zwischen den Clementinen und den Ebioniten des Epiphanius, v. Epiph. §. 16. δυο δε τινας συνιστωσιν εκ θεου τεταγμενους, ἑνα μεν τον χριστον, ἑνα δε τον διαβολον. και τον μεν χριστον λεγουσι του μελλοντος ἀιωνος ἐιληφεναι τον κληρον, τον δε διαβολον τουτον πεπιστευσθαι τον ἀιωνα, ἐκ προσταγματος δηθεν του παντοκρατορος κατα ἀιτησιν ἑκατερων ἀυτων. Aus den in Ausübung gesetzten Lehren von der Armuth leiteten ja die Ebioniten ihren Namen her. Epiph. c. 17

Eine auffallende Uebereinstimmung findet sich auch zwischen manchen einzelnen ascetischen und ethischen Vorschriften der Clementinen und der Ebioniten. H. VII. c. IV. wird den zum Christenthum übertretenden Heiden besonders empfohlen: ἀπο παντος ἀπολουεσθαι λυματος. Und H. 15. c. 10. wird zu den Zeichen eines schlechten Lebens gerechnet: das ἀδιαφορως ζην, Reines und Unreines nicht unterscheiden. cf. H. 10 §. 1. In dieser Reinheit des Kör-

pers besteht die ἁγνεια του σωματος. H. XI. §. 27. Daß man durch das Zusammenspeisen mit Heiden befleckt werde, δια το ἀκαθαρτως αὐτους βιουν. H. 13. c. IV. vergl. Epiphan. von den Ebioniten c. 21. und ep. ad Coloss. II, 22. Merkwürdig ist in den Clementinen bey der ascetischen Richtung die richtigere Schätzung von dem Werth des ehelosen Lebens, und die Empfehlung der Ehen, z. B. H. III. c. 21. von dem Charakter des wahren Propheten: γαμον νομιτευει, ἐγκρατειαν συγχωρει; und H. III, 68. Die Bischöfe sollten dafür sorgen, daß nicht nur die Jüngern, sondern auch die Aeltern heiratheten, um Unsittlichkeit zu verhindern. Und Epiphanius beschuldigt die Ebioniten, §. 10, daß ihre Geistlichen die Jünglinge vor der Zeit zu heirathen nöthigten, und §. 15. daß sie keine παρθενια zuließen.

Wie die Essener und andere jüdische Sekten legt der Verfasser der Clementinen einen besondern Werth auf die Kenntniß der Namen der Engel. H. III. 36.

Wir finden in den Clementinen die bey den Gnostikern bemerkte jüdische Ansicht, daß die ψυχη, an und für sich sterblich, nur durch das ihr mitgetheilte πνευμα θειον zu einem unvergänglichen Leben erhoben werde; daher die Gottlosen, von diesem πνευμα verlassen, der Vernichtung nothwendig zuletzt übergeben würden.

den. H. III. c. 20. Die dem Menschen mitgetheilte θεια πνοη, ψυχης αἰῤῥήτος περιβολη, ὁπως ἀθανατος εἰναι δυνηθη. H. 8. c. 23. Durch Christum erhalte die Seele wieder das ἐνδυμα θειου πνευματος. H. 16. c. 10. ἡ ἐνδοθεν ἡμων ψυχη την του θεου εἰκονα προς ἀθανασιαν ἡμφιεσται, ταυτης τον γεννητορα ἐαν καταλιπῳ δικαιᾳ κρισει και αὐτη με καταλιπειν ἐχει, και ουτως μετα κολασιν φθαρησομαι. cf. H. III. c. 6. Nämlich die dem Bösen ergebenen und daher materialisirten Seelen, werden verzehrt werden durch das καθαιρον πυρ am Ende der Welt, welches wir hier nach der persisch jüdischen Lehre finden. Durch dies Feuer wird alles Bessere von dem anklebenden Unreinen geläutert, alles Materielle und Schlechte verzehrt werden. H. 9. c. 9. Nun kommen zwar, wie H. XI. c. XI. Stellen vor, wo recht absichtlich die natürliche Unsterblichkeit der Seele und ewige Strafen behauptet werden. Aber jene Vorstellung paßt offenbar in das ganze System der Clementinen und diese Stellen sind daher wol entweder von der Hand eines spätern Orthodoxen eingeschoben, oder eine Accommodation, welche den Grundsätzen dieser Theologie nicht fremd war; denn H. II, 39. wird gesagt, man müsse aus Rücksicht auf die Menge, welche die reine Wahrheit noch nicht fassen könne, der das διαφιτι-

νον fehle, auch manches Falsche gelten lassen, und nur den Erprobten Alles mittheilen.

Das Feuer wird auch in den Clementinen (vergl. oben) als Medium und Organ aller Täuschungskünste betrachtet, als das Wesen der bösen Geister dem Licht entgegengesetzt. Vom Simon Magus wird gesagt: H. II. 18. πυρ ὠν φως νενομισται. Von einem siderischen Feuer, das von einem Volke zum andern gekommen sey, wird die wandernde Herrschaft der Völker abgeleitet. H. 9. c. V. Ein irdischer Lebensgeist, die blinde Seele der Materie, die Quelle aller sinnlichen Begierden, (s. oben S. 236.) kommt gleichfalls in den Clementinen vor. H. 9. c. 12. ἡ καθολου και γεωδης ψυχη (αἰτια (ist wohl zu lesen ἡ δια) παντων βρωτων διηκουμινη, ὑπο της πλειονος τροφης ἐπ πλειον προσληφθεισα ἀυτη μεν ὡς συγγενει ἐνουται τω πνευματι, ὁπερ ἐστιν ἀνθρωπου ψυχη. Dieser materielle Lebensgeist wird durch die Menge der Speisen in zu großem Maaße von den Menschen aufgenommen, vermischt sich mit der Seele, gewinnt über das Vernünftige das Uebergewicht und bringt die wilden Begierden hervor.

Das Evangelium, dessen sich der Verfasser der Clementinen bediente, und welches sich von unserm kanonischen in mancher Rücksicht entfernt, war vermuthlich eine von den Recensionen

des εὐαγγελιον καθ ἑβραιους, dessen sich alle judaisirende Sekten bedienten. Es paßte ganz in das clementinische System, daß die Genealogie Jesu weggelassen war, da es jenem nicht darum zu thun seyn konnte, das Geschlecht Jesu von einem irdischen Könige abzuleiten; Epiph. haer. 30. c. 14.

In den Ebionitischen Evangelien waren die Stellen Matth. 26. v. 17, und Luc. 22. v. 16. mit einander vermischt. Auf die Frage, wo die Passahfeyer bereitet werden solle, antwortete Christus: μη ἐπυθυμια ἐπεθυμησα τουτο το πασχα κρεας φαγειν μεθ' ὑμων; Glaubt ihr, daß ich das Passah durch Fleischessen (das πασχα κρεας entgegen gesetzt einem πασχα πνευματικον) mit euch zu feyern wünschte? v. Epiph. c. 22. l. c. Dies ist ganz in dem ascetischen Geist der Clementinen, man vergleiche das oben über die Enthaltsamkeit vom Fleischessen Gesagte.

Das von der erhabenen Einfalt in den Reden des Erlösers und in der Erzählungsweise der apostolischen Evangelien sich so sehr entfernende mystische Gepräge mancher Stellen, welche die Kirchenväter uns von jenem Evangelium mitgetheilt haben, ist auch dem Geist der Clementinen ganz angemessen.

Das Evangelium der Clementinen schloß

sich zwar auch besonders an den Matthäus an, hatte aber noch mehrere Zusätze als andere Recensionen desselben Evangeliums, (so viel uns wenigstens davon bekannt geworden ist,) die aus andern Evangelien entlehnt sind.

Was einfacher und kürzer in dem Evangelium Matthäi vorkommt, ist zuweilen, breiter gemacht und auf eine Weise veräudert, welche Absichtlichkeit zu verrathen scheint, z. B. die Stelle Matth. 22, 29. lautet H. II. 51. so: δια τουτο πλανασθε μη ειδοτες τα αληθη των γραφων, ου ενεκεν αγνοειτε και την δυναμιν του θεου.

Durch diese kleine Veränderung erhält Christi Antwort einen solchen Sinn, wonach als die Quelle des sadducäischen Irrthums das angegeben wird, was nach dem clementinischen System Quelle aller jüdischen Religionsirrthümer seyn sollte (s. oben.) So ist die kurze Stelle Matth. 18, 7. zu einem gar nicht hierher gehörenden nur aus jenen wenigen Worten abgeleiteten locus communis ausgedehnt. H. 12. c. 29. τα αγαθα ελθειν δει, μακαριος δε δι' ου ερχεται. ομοιως και τα κακα αναγκη ελθειν, ουαι δε δι ου ερχεται. Die Weissagungen Christi Matth. 24. Luc. 19. sind so zusammengezogen und verändert, daß alle Schwierigkeiten in der Erklärung jener Stellen wegfallen sollen, Alles deutlich nur auf die

Zerstörung Jerusalems bezogen ist. H. III. 15. ὁρατε τας οἰκοδομας ταυτας? ἀμην ὑμιν λεγω, λιθος ἐπι λιθον οὐ μη ἀφεθη ὡδε, ὃς οὐ μη καθαιρεθη και οὐ μη παρελθη ἡ γενεα αὐτς, και καθαιρεσις ἀρχην ληψεται. ἐλευσονται γαρ και καθιουσιν ἐνταυθα, και περιχαρακωσουσιν και τα τεκνα ὑμων ἐνταυθα καταςφαξουσιν.

Auch zwey Stellen, welchen veränderte Johanneische zum Grunde zu liegen scheinen, finden sich hier Joh. III. 5. Hom. 11, 26. offenbar absichtlich verfälscht, ἀμην ὑμιν λεγω, ἐαν μη ἀναγεννηθητε ὑδατι ζωντι, εἰς ὀνομα πατρος, υἱου, ἀγιου πνευματος οὐ μη ἐσελθητε εἰς την βασιλειαν των οὐρανων Eine Abkürzung dessen was Joh. 10, 9 et sqq. ausgeführt ist: „ἐγω εἰμι ἡ πυλη της ζωης, ὁ δι' ἐμου εἰσερχομενος, εἰσερχεται εἰς την ζωην." Doch kommen auch H. lII, 52. die Worte vor: τα ἐμα προβατα ἀκουει της ἐμης φωνης. Joh. 10, 3.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Druckfehler.

Seite 7. Z. 2. v. U. vor verlehen zu ausgefallen.
— 9. Z. 16. ὁ κατα το εἰναι u. s. w.
— — Z. 19. ὀν κατα
— 10. Z. 3. v. u. nach δυναμεων die Parenthese zu schließen.
— 11. Z. 4. für ἀ ἀ.
— 12. Z. 1. v. u. indem.
— 14. Z. 7. θειοι
— 17. Mitte ἐναργειᾳ-ἀποδειξει συνισαμενον.
— 24. Z. 13. καταπληξιν.
— 25. Z. 20. nach Geisterwelt ἑκοιμηθη.
— — Z. 27. Andere.
— 33. Z. 13. nach θεος kein Komma.
— 34. Z. 3. Tikkun.
— — Z. 12. σοφια.
— 35. die ἀποῤῥοια.
— 46. Z. 13. ἀπεστειλε.
— — letzte Zeile v. u. τελεωτικη.
— 58. Z. 11. Nach Menschen kein Komma.
— 73. Z. 13. aber auszustreichen.
— 78. Z. 11. βουδας.
— 81. letzte Zeile θεοφανια, ἐπιφανια, da nach dem alten Sprachgebrauche ἡ ἐπιφανεια die Erscheinung selbst, τα ἐπιφανια das Fest der Erscheinung bedeutet, s. Graevii praefat. ad Ferrarium de ritu Concionum Ultrajecti 1692, obgleich

sich wohl zeigen ließe, daß die Kirchenväter diese richtige Unterscheidung nicht immer beobachtet haben.

Seite 89. Z. 4. sind die Worte: diesen aber als falsch eingeschoben und auszustreichen.

— 90. Z. 25. Statt verbunden, entbunden.

— 101. Z. 18. σπερματικως.

— 181. Z. 24. das letzte Wort Anfang statt) Z.

— 225. Ueberall statt Krater, Kerker.

— 226. Z. 9. die in der Parenthese enthaltenen Worte ganz auszustreichen.

— 229. Z. 6. derselben.

— 231. Z. 9. statt phantastischen, pantheist.

— 238. Z. 6. φωτος.

— — Z. 14, zerbrechl, gebrechl,

— 360 Z. 14. Beghärden.

— — Z. 15. Nieder.

— 363. letzte Zeile, Symmachianos.

Bei dem Verleger dieses sind auch nachstehende Bücher erschienen:

Ars Consentii V. C. de Barbarismis et metaplasmis 7 gr.

Brescius, Consistorialrath und Dr. Spieker, Beiträge zu einer Charakteristik der Frau Baronesse von Krüdener 8 gr.

Calker, die Bedeutung der Philosophie, einleitende Vorlesungen 6 gr.

Fichte, J. G., die Wissenschaftslehre, in ihrem ganzem Umrisse dargestellt. 8 gr.

Lebmann, J. G. C. Plantae e Familia Asperifoliarum nuciferae Pars. I. 2 Rthl. 6 gr.

Lücke Dr. Fr. über den neu testamentlichen Kanon des Eusebius von Cäsarea 8 gr.

— — Apologia Augustanae confessionis, latine et germanice 2 Rthlr. 16 gr.

Luther, Dr. M. geistliche Lieder nebst dessen Gedanken über die Musika von neuem gesammelt und herausgegeben von K. Grell. 8 gr.

Marheineke, Dr. Ph. Predigten vor verschiedenen Gemeinden zu Berlin gehalten. 2 Thle. 2 Rthlr. 2 gr.

Osann, Fr. Analecta critica. poesis Romanorum. Scaenicae reliquias illustrantia 1 Rthl. 6 gr.

Passow Dr. F. Grundzüge der griechischen und römischen Literaturgeschichte. 21 gr.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Neander, August,

Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme

Berlin 1818
H.eccl. 798 r
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10026525-2